

الحدود

فصلية ثقافية



شتاء
2000

62

الكرمل

فصلية ثقافية

العدد 62 شتاء 2000

تصدر عن : مؤسسة الكرمل الثقافية

صمم الغلاف : خالد حوراني
لوحة الغلاف تمصيل من الفن الاسلامي (القرن العاشر)
التنضيد والانتاح : مؤسسة " الالبام " - رام الله
الطباعة . المطبعة العربية الحديثة

الكرمل

فصلية ثقافية

رئيس التحرير

محمود درويش

سكرتير التحرير

زكريا محمد

تصدر عن مؤسسة الكرمل الثقافية

رام الله - فلسطين

ص ب ١٨٨٧ - هاتف / فاكس : ٢٩٨٧٢٧٤ / ٥٠ (٠٢)

E-mail : carmel@sakakini.org

الكرمل على الانترنت <http://www.alkarmel.org>

تصدر طبعة الأردن عن دار الشروق للنشر والتوزيع. ص.ب ٩٢١٤٦٣

الرمز البريدي ١١١١٠ - عمان - الأردن - هاتف : ٤١١٨١٩٠ / ١ - فاكس : ١١٠٠٦٥

باريس Mr S. Hadidi

17. avenue Gorges Duhamel

94000 Creteil

France

الاشتراكات السنوية : ٦٠ دولاراً للأفراد - ١٢٠ دولاراً للمؤسسات (بما فيها بقمات البريد)

ترسل الاشتراكات حواله بكية على حساب المؤسسة

Al-Carmel Cultural Foundation

Arab Bank - Manarabbranch - Routing number : 49852

Ramallah - Palestine

يكتسب احتفالنا هذا العام بتوزيع جوائز فلسطين، في سياق احتفالات بيت لحم باستقبال الألفية الثالثة، طابعاً خاصاً، ويتميز بنكهة ذكرى نورانية، ولمسة أمل قوية في الرجوع إلى التاريخ، بعد قرن من الصراع على هذه الأرض الطيبة المملوءة، أريد لنا فيه البقاء خارج الأرض والتاريخ.

ولكننا هنا، بأبسط الشروط وأقاسها، هنا، على حافة المهد الذي انطلقت منه رسالة النور والمحبة والسلام، هنا، للدفاع عن حصتنا الطبيعية من معاني الرسالة التي خرجت من بلادنا إلى العالم... للدفاع عن حقنا الطبيعي في أن نكون كما ينبغي لنا أن نكون، جزءاً من مسيرة البشرية إلى مستقبل لا يستحوذ فيه أحد على أحد، ولا يطمح فيه أحد إلى احتكار الأرض والسما.

إن تكريم مبدعنا الذي أصبح تقليداً وطنياً سنوياً، على أرض وطنهم، هو تعبير عن عودة المعنى إلى النص، وعن عودة النص إلى السياق، وعن عودة الروح إلى حق العودة. صحيح، أن شلوكاً واحدة لا تصنع الربيع، ولكنها تبشر به على الأقل. وسيبقى الربيع ناقصاً إلى أن يتطابق مفهوم السلام مع عناصر تكونه الأساسية: الحق، والعدل، والحرية.

لذلك، سنبقى أسئلة الإبداع الفلسطيني متوترة بين بحثها عن حياتها العادية الطبيعية وعن استراتيجيات جمالياتها الجديدة العابرة لزمناها الراهن... وبين ضرورات انخراطها في سؤال واقفها المتأزم وشرطها التاريخي الذي لا فكاك منه. ذلك، لأن مشروعنا الوطني في الإستقلال والسيادة لم يُنجز بعد، مما يُلقي سؤال الهوية الفعلة والدفاع عن الناكزة الجماعية وعن روايتها التاريخية، وعلاقة الذات بالآخر... أسئلة ساخنة المحصور. بيد أن ذلك لا يُستوعب تأجيل أسئلتنا الثانية، وواجب التأمل التقدي في مجريتنا الوطنية، من أجل صياغة تصور متقدم لمجتمعنا المدني الديمقراطي التمددي، في إطار دولتنا القادمة التي لا ننظر إليها باعتبارها هدف الأهداف النهائية، بل هدفاً وطنياً يستمد أهميته من كونه إطاراً لا بُدَّ منه للتعبير عن الإستقلال والهوية الوطنية، ووسيلة لتطور المجتمع والطاقت البشرية، وتحرر الإنسان من كل ما يعيق تفكُّح إنسانيته.

لقد خرجت فلسطين من صورة الفردوس إلى ذاتها وإلى واقفها، كما هي وكما هو، عارية من جماليات الإستعارة البعيدة الشبهة. كما هي، أرض صراع مرهقة بالجمال وبالإحتلال، وأرض بشر تبعج بالفقراء وبالأغنياء، بالطهارة والفساد، بالماضي الجديد والمستقبل القديم، أو بالعكس... لتخوض صراعها مع الآخر ومع ذاتها على تحديد صورتها القادمة: هل هي حرة أم أمة، مستقلة أم تابعة، صحراوية العقلية أم ساحلية الأفق. بوليسية أم ديمقراطية، هل هي أخت بعض أخواتها، أم أن التجربة علمتها كيف تأتلف وكيف تختلف؟ وما وصمة الوطن، التي أصابت بعض كُتّابنا العائدين إلا نتيجة طبيعية لخروج فلسطين من التخيُّل إلى الواقعي، من الميتافيزيقيا إلى التاريخ، بعدما صنعتها مخيلة النفي على قشر متطلباتها، طيعة للعين وفردات الرجل إلى الأندلس.

وما وصمة السلطة، من ناحية أخرى، إلا نتيجة طبيعية لخروج السلطة من صورتها المتخيلة البعيدة، من صورة الأوديسييين المجدد، أو صورة المولودين على ظهور الخيل... إلى واقع التجربة العملية التي تقتفر إلى التراكم وإلى شروط التأسيس الطبيعية، والإحتكام إلى مرجعية قانونية نهائية، لذا تفر في التجربة والمخطأ، دون أن يتبلور خطابها بعد.

لكن الصدمة خير من الهم، لأنها بداية الوعي الجديد بواقعنا الجديد. وليس لنا من وطن غير هذا الوطن.

محمود درويش

* قبلت هذه الكلمة في حفل توزيع جوائز فلسطين لعام ١٩٩٩، في جامعة بيت لحم

الفهرست

2000

- مراجعات ألفية
أ. س. بيات، أميرتو إيكو، وولي سوينكا، 7-30
بشارد باورز، هيلين فندلر، بول أوستير

مناقشات

- قراءة في الخطاب العربي عن الأزمة
ماهر الشريف 31-55

الذاكرة الثقافية الفلسطينية

- سميرة عزّام وقلق الإنسان المضطهد
فيصل درّاج 56-76

ملف نقد الصهيونية

- إسرائيل شاحاك: الصهيونية شر
ولا إمكانية لتطبيع إسرائيل مع وجودها
77-93 حوار: حسن خضر
الأصولية اليهودية في المجتمع الإسرائيلي
94-112 إسرائيل شاحاك
ونورتون ميتسفنسكي
حقاً أرندت والمسألة الفلسطينية
113-129 أمنون راز كراكوتسكين

شعر

- قصائد من «رسائل عيد الميلاد»
تيد هيوز 130-138
ساعة الذنب
نزيه أبو عفش 139-146

| | | |
|---------|-------------|-----------------|
| 147-149 | فدوى طوقان | مرثية لشيء جميل |
| 150-155 | طارق الكرمي | لعاب النار |

ملف الصوفية

| | | |
|---------|--------------------|--|
| 156-183 | نصر حامد أبو زيد | اللغة، الوجود، القرآن: دراسة في الفكر الصوفي |
| 184-210 | ستيغان روسبولى | ابن عربي في: حوار ميتافيزيقى |
| 211-229 | محيي الدين بن عربي | كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية |

أقواس

| | | |
|---------|-------------|-----------------------------|
| 230-237 | إلياس خوري | في الهوية وأوهامها |
| 238-249 | زكريا محمد | حصّة بابل في «كليلة ودمنة» |
| 250-256 | خالد الناشف | قراءات في الآثار الفلسطينية |
| 257-259 | محمود درويش | البيت والطريق |

| | | |
|---------|------------------------------|---|
| 260-259 | فخري صالح محمد جمال باروت | مكتبة الكرمل العار وروايات أخرى لكوتزي منمنمات تاريخية لسعد الله ونوس |
|---------|------------------------------|---|

أ. س. بيات، أمبرتو إيكو، وولي سوينكا، ريشارد باورز،
هيلين فندلر، بول أوستير؛

مراجعات ألفية

سألت مجلة «نيويورك تايمز ماغازين» عدداً من الكتاب حول حصيلة المعرفة الإنسانية في الألفية المنصرمة، وكيف يمكن لأفضل معطيات الإبداع والعلم والثقافة والأخلاق في ألف سنة خلت أن ترتبط بمعطيات أخرى في القرون العشرة القادمة، وكيف يمكن للموروث الإنساني أن يرتبط أو ينفصل، أن يتكامل أو يتعارض، وأن ينتقل ببساطة إلى ألفية جديدة لا تحجب ما قبلها تماماً.

أ. س. بيات

لماذا تواصل شهرزاد الكلام؟

ما هي أفضل الحكايات التي رويت في أي يوم؟ لعلها حكاية الشقيقتين، الملكين، اللذين أكتشفا خيانة زوجتيهما، فمارسا النار الدامي، وانطلقا مسافرين في أرجاء العالم حتى عثرا على شخص أقل حظاً منهما. لقد قابلا جنياً حبس امرأة في صندوق زجاجي ذي أربعة أقفال، وخرجت المرأة إليهما والجنى نائم، وعرضت أمامهما ٩٨ خاتماً حصلت عليها من عشاقها العابرين، وأصرّت على ممارسة الجنس مع الأميرين لكي تكتمل مجموعة خواتمها إلى مئة. ولقد قرّر الأميران أن الجنى كان أتعس منهما، فعاد كل منهما إلى مملكته. شهریار، الأخ الأكبر الذي ظل غاضباً من خيانة زوجته، بقيم

حكمه على الهول، فيتزوج عذراء كل يوم، ثم يسلمها عند الفجر إلى وزيره لكي تقتل. شهرزاد، ابنة الوزير الحكيمة والمتعلمة، تتوسل إلى أبيها كي يزوجه من الملك. وفي ليلة الزفاف تطلب شهرزاد من شقيقتها دينارزاد [دنيازاد] أن تنام تحت السرير، بحيث أنه إذا «انتهى الملك من شهرزاد» فإن الشقيقة تخرج وتطلب من شهرزاد سرد حكاية يزجون بها الوقت حتى مطلع الفجر. وحين حل الفجر لم تكن شهرزاد قد فرغت من الحكاية، فقرر الملك الفضولي تأجيل الإعدام ليلة ثانية. وواصلت شهرزاد سرد الحكايات، التي كانت تستولد حكايات أخرى، كانت جميعها لا تنتهي عند حلول الفجر. وهكذا كان الفضول الحكائي عند الملك قد أبقى شهرزاد على قيد الحياة، يوماً بعد آخر. وفي غضون تأجيل الإعدام أنجبت شهرزاد ثلاثة أطفال، وواصلت سرد الحكايات حتى قرر الملك إلغاء حكم الإعدام، وعاش الجميع بعدئذ في سعادة وهنا. هذه القصة تحتوي على كل ما يتوجب أن تقوم عليه الحكاية. الجنس، والغدر، والإنتقام، والسحر، والفكاهة، والدفء، والطرفة، والمفاجأة، والخاتمة السعيدة. ورغم أنها قد تبدو قصة مناهضة للمرأة، فإنها في الواقع تدشن قيام واحدة من أقوى وأذكى البطلات في تاريخ الأدب العالمي. إن شهرزاد تنتصر لأنها تواصل الابتكار بلا نهاية، فتحافظ بذلك على رأسها سليماً فوق عنقها. والقصص في «ألف ليلة وليلة»، التي تُعرف أيضاً باسم «الليالي العربية»، هي قصص عن فن سرد القصص التي لا تكف عن كونها حكايات تتناول الحب والحياة والموت وإراقة الدماء. والأدب الخدائي حاول التخلص من سرد القصص، معتبراً أنه تقليد مبتذل ويتوجب استبداله بتقنيات الـ «فلاش باك»، والتظهير الشعوري وتيار الوعي. غير أن سرد الحكاية عنصر تكويني في الزمن البيولوجي الذي لا نستطيع الفرار منه. والحياة، كما قال باسكال، أشبه بالعيش في سجن يغادره سجناء زملاء كل يوم، لكي يُعدموا. ونحن جميعاً، مثل شهرزاد، محكومون بالإعدام وننظر إلى حيواتنا بوصفها حكايات ذات بداية، ووسط، ونهاية. وسرد الحكاية عموماً، وفي «ألف ليلة وليلة» خصوصاً، يعزينا عن النهايات باقتراح بدايات جديدة لا تنتهي. ولقد أنهيت لتوي سردى لحكاية شهرزاد باستخدام الخاتمة الشائعة تماماً في الحكايات الخرافية الأوروبية: «وعاش الجميع بعدئذ في سعادة وهنا»، وهذه أبدية عزائية زائفة، لأن المرء لا يعيش بعدئذ في سعادة وهنا إلا في السرد الحكائي. القصص تبقى جزءاً منا حياً بعد انتهاء القصة، وهنالك أمر مؤثر للغاية في دخول شهرزاد طور السعادة والهناء، ليس بعد زفافها، بل بعد ألف حكاية وحكاية، وثلاثة أطفال. والقصص العظيمة هي من النوع القابل أبداً لتبديل الهيئته. و«ألف ليلة وليلة»، بجذورها الفارسية والهندية، كانت قيد التداول في هذا الشكل أو ذاك منذ القرن التاسع. لقد ظهرت للمرة الأولى في أوروبا بترجمة فرنسية قام بها أنطوان غالان بين ١٧٠٤ و١٧١٧. واستخدم غالان لجمعة سوربة تعود إلى القرن الرابع، لكنه عدل وأضاف وأعاد كتابة بعض الحكايات على نحو يناسب الذائقة الفرنسية، ومن الممكن أن تكون حكايات علاء الدين وعلي بابا

كما نقرأها اليوم بعض هذه الإضافات الفرنسية. المترجمون اللاحقون منحوا أنفسهم حريات ماثلة، أو استخدموا مخيلاتهم هنا وهناك. ريشارد برتون ابتكر أسلوباً فكتورياً - وسيطاً مثيراً للغربة. و[جوزيف] شارل ماردروس «أعاد تكوين الليالي على نحو جعل القصص تبدو وكأنها كُتبت بقلم أوسكار وايلد أو ستيفان مالارميه» كما يقول روبرت إروين مؤلف «الدليل إلى الليالي العربية» الذي يعدّ كتاباً أخاذاً ولا يمكن الإستغناء عنه. والآداب الشرقية والغربية عرفت مجموعات أخرى من الحكايات المرتبطة بحلقة سردية: الـ «كانا ساريتا ساغارا» («محيط القصة»)، وأوفيد في «مسح الكائنات»، وشوسر في «حكايات كانتربري»، ويوكاشيو في «الديكاميرون» التي يدور إطارها القصصي حول الشخصيات التي تتحدث «الموت الأسود» عن طريق سرد الحكايات. ومن هذه الأعمال نهضت الفانتازيا القوطية Gothic في القرن التاسع عشر، ومنها عرفنا الحبيكات المعقدة العظامية والكايبوسية في أعمال مثل «صراخ العنبر ٤٩» وعمل لورانس نورفولك «قاموس ليمبرير» (١). ومجموعات الحكايات تتحدث إلى بعضها البعض، وتستعير من بعضها البعض، فتتزلق الموتيفات من ثقافة إلى أخرى، ومن قرن إلى قرن. وإذا كان أصل القصص هو القدرة الإنسانية على تذكر الماضي، والتكهن حول البدايات وتخيل النهايات، فإن ذلك لا يعني أنّ البحث عن أي أصل «صافٍ»، أو لا نزاع حوله في كل قصة، أمر يمكن أن يقضي إلى التحديد النهائي. وحكايات شهرزاد واصلت العيش، مثل الخلايا العضوية، في آداب عدة. و[شارلز] ديكنز، الذي أصبح سيّد السرد المسلسل والبدايات غير المنتهية، استعان على طفولته الشقية المستوحدة بقراءة «الليالي العربية» والعيش في عالمها والتعلّم من فنّيبتها. وفي الشعر الرومانسي البريطاني كانت «الليالي العربية» قد مثّلت العجائبي في مقابل الدنيوي، والمتمخّل في مقابل العقلاني النثري والمختزل. وقال كولريدج إنّ ذهنه «استوطن عالم الإتساع» عن طريق قراءته المبكرة لقصص العمالقة والجنّ والسحرة. ولقد استخدم حكاية الجني المنتقم، الذي قُتل ابنه بسبب رمي أحدهم لنواة قمر، كمثال على الصدفة المحضة أو القدر. والشاعر وردزورث، في الكتاب الخامس من «الإستهلال»، يصف كنز طفولته بأنه «كتاب صغير أصفر، مجلّد بالقماش / ملخص أهيف للحكايات العربية»، ويصف أيضاً «الوعد الذي يندر أن يكون دنيوياً»، المتمثّل في اكتشاف وجود أربعة مجلدات من العمل. ولقد وقع العديد من الكتاب الغربيين تحت إغراء كتابة الليلة ١٠٢. شهرزاد إدغار آلن بو تقع في خطأ إخبار زوجها الطاعن في السنّ عن العجائب الحديثة، مثل السفينة البخارية والمذيع والتلغراف. ويجد الرجل أنّ هذه الحكايات الحقيقية غير قابلة للتصديق، فيقرّر أنّ شهرزاد أخذت تخرف، فيأمر بخنقها. شهرزاد جوزيف روث (٢) تعيش في أيام انحطاط الإمبراطورية النمساوية، في حين أنّ جون بارت - في عمله «دنيا زيادة» (٣) - يظهر شخصياً في هيئة جني يرتدي النظارة فيحكّي لشهرزاد القلقة الحكايات التي يتوجّب أن تحكيها بدورها، لأنّه قرأها في المستقبل ولأنّها

بطلته، خالفاً بذلك أبدية زائفة أخرى، وأنشودة زمن خلقي يقوم فيه رواة الحكايات بتبادل حكايات رواة الحكايات. ثم هناك كتاب الحكاية العجائبية الشرقية الحديثة، نجيب محفوظ وسلمان رشدي، اللذين تعرضا للتهديد بالموت جراء سرد الحكاية. عمل محفوظ «ليالي ألف ليلة» هو مجموعة حكايات سحرية ذات حافة سياسية وعمق روحي. وقصصه تعيد صياغة «ألف ليلة وليلة»، وشهرباره يتعلم ببطء معنى العدالة والعفو، وملاك الموت عنده تاجر تُحف، والجنان يرسمون الأحابيل للقدتر. حكايات سلمان رشدي تُحبك على غرار السرد الحكائي في «الليالي». وعمله «هارون وبحر القصص» يضع الطفل الحاذق هارون في مواجهة الشرير خثام - شود الذي يسعى إلى تفريغ محيط القصص الفياضة، الحية، واستبدالها بالصمت والظلام. وحكاية رشدي، مثل حكاية شهرزاد، تقيم التوازن بين معادلة السرد الحكائي ومعادلة الحياة، لكن شخصياته وطرافتها تدين بالكثير إلى الفانتازيات الغريبة من نوع «أليس في بلاد العجائب» و«ساحر أوز»، مثلما تدين بالكثير إلى «ألف ليلة وليلة». إخصاب متبادل آخر، ومحادثة متبادلة أخرى. بحر القصص عند رشدي هو «المكتبة الأضخم في الكون». وكان خورخي لويس بورخيس، الذي رأى في المكتبات والمتاهات والكتب صوراً للأبدية، قد كتب في «حديقة الدروب المتشعبة» عن «تلك الليلة التي تقع في منتصف ألف ليلة وليلة، حين تبدأ شهرزاد (من خلال الإشراف السحري للناسخ) في تكرار أفاصيصها من جديد». هذه الحكاية الخلقية سحرت إيتالو كالفينو وألهمته أيضاً. ذلك لأن عمله «لو جاء الرخالة ذات ليلة شتائية» هو حكاية لا نهاية لها عن قارئ ضائع لا يشرع في كتاب إلا لكي يكتشف أن بقيته ضائعة، وحين يستبدل الكتاب يكتشف أن له بداية جديدة. هذه الرواية تحتوي على الروائي - مثلما أن حكاية بورخيس تحتوي على شهرزاد داخل شهرزاد - الساعي إلى كتابة كتاب لا يحتوي إلا على المتعة الصافية لتوقع البداية، عن «كتاب ليس سوى ابتداء»، كتاب بلا نهاية، مثل «الليالي العربية» ربما. ومارسيل بروست رأى نفسه في صورة شهرزاد، في العلاقة مع الجنس ومع الموت. وفي نهاية «البحث عن الزمن الضائع»، روايته التي تكاد أن تكون بلا نهاية، يكتب تأملاً احتفالياً حول حضور الموت، الأمر الذي دفعه في الواقع إلى خلق كتابه الكبير والشامل، كتاب حياته. وعند نقطة ما يذهب إلى حد تجسيد حضور الموت ذاك في شخصية «السلطان شهريار»، الذي قد يرسم أو لا يرسم الفجر لكتابتها الساحرة. ومالكولم باوي، في «بروست بين النجوم»، يعلق بأن «الكتاب الضخم الذي يضم القصص المتحدثة للموت»، والذي تقارن روايته بروست نفسها به، ليس عمل بوكاشيو «الديكاميرون» حيث يظهر الموت في «الزناد الرهيب الذي يقدر نار السرد الحكائي»، بل «الليالي» حيث القصص هي الحياة. «إحك أو مت» هو الأمر الذي يواجهه الراوي عند بروست، مثلما واجهته شهرزاد. «عن طريق الجمل التي ترتصف من نهاية إلى أخرى، فإن جملة المرء تتبدل لبعض الوقت، وتتأجل النهاية». والثقافة اليهودية - المسيحية قائمة على السرد الخطي في الزمان. إنها تتحرك إلى

الأمام من الخلق وصولاً إلى التاريخ، وإلى الخلاص في الحالة المسيحية، وتطلع إلى النهاية الموعودة، حيث يتوقف الزمن والموت. والروايات الكبرى في الثقافة الغربية، من «دون كихوته» إلى «الحرب والسلام»، من «موبي ديك» إلى «الدكتور فاوست»، بُنيت في ظل هذه القصة. الناس تستشيرهم الأحداث الألفية بوصفها صُور البدايات والنهايات. وهناك فارق بين هذه التواريخ الكبرى والمُندرة، وبين الحكايات الصغيرة التي يتم تداولها مثل الهدايا، على سبيل البهجة والتأمل. والرواة من أمثال كالفينو وشهرزاد يمكن أن يقدموا للقارىء، والمستمع أبدية من الإبداعات، وهماً حول عدم استفاد الدنيا. والحداثة في أعلى أطوارها فرت من الزمن عن طريق الرؤى التظهرية لبرهات بلا زمن، ولأبديات متخيلة بدت على الدوام عسيرة بالنسبة إليّ، لأنها إنما تفشل في تقديم أيّ مضادٍّ للفرع والموت. غير أنّ الحيل الصغيرة في الحكايات الفاتنة المثقنة وفي الإشباع العامي للفضول السردى هي التي تقف في وجه الموت. والروائية الرومانتيكية جورجيت هابر احتفظت بعدد قليل من رسائل المعجبين والمعجبات، ولكنني قرأت اثنتين منها: الأولى جاءت من رجل أضحكته كثيراً واحدة من حكاياتها هابر الساخرة، والثانية من امرأة بولونية نجحت في إقناع زميلاتها السجينات بالبقاء على قيد الحياة أثناء الحرب وذلك عن طريق قيامها، ليلة بعد أخرى، بسرد إحدى روايات هابر التي تحفظها عن ظهر قلب. وخلال قصف سراييفو سنة ١٩٩٤، قامت مجموعة مسرحية في أمستردام بتكليف عدد من الكتاب الأوروبيين بكتابة حكايات تُقرأ بصوت عالٍ في مسارح سراييفو نفسها وفي عدد من مسارح أوروبا أيضاً، وذلك على نحو متواصل ومتزامن إلى أن يتوقف القصف. وكان ذلك المشروع يضع السرد الحكائي في مواجهة الدمار، والحياة المتخيلة في مواجهة الموت الفعلي. وإذا كان المشروع قد فشل في إنقاذ النفوس، فإنه مع ذلك كان شكلاً من أشكال الطاقة الحية. ولقد تطلع المشروع إلى الخلف نحو «ألف ليلة وليلة»، وإلى الأمام نحو الألفية. وكان اسم المشروع «شهرزاد ٢٠٠١» (٤).

أصبرتو إيكو

حين كانت الفاصوليا هي النقذ

في عام ١٩١٨، وفي سن الأربعين، أصيب جدي لأمتي بنوع من الأنفلونزا الفيروسية يعرف شعبياً باسم الإنفلونزا الإسبانية، كان يهلك معظم أرجاء أوروبا. وخلال أسبوع وافته المنية، رغم الجهود الممتازة التي بذلها ثلاثة أطباء. وفي عام ١٩٧٢، وكنت في سن الأربعين أيضاً، أصبتُ بمرض خطير بدا شبيهاً بالأنفلونزا الإسبانية. وبفضل البنسلين وجدت نفسي معافى نشيطاً خلال أسبوع. وهكذا يبدو من السهل أن نفهم السبب الذي يجعلنا نقول إنّ أهمّ الإختراعات في قرننا، ولندع جانباً الطاقة

الذرية والسفن الفضائية والكمبيوتر، هو البنسلين ومعه بصفة عامة تلك العقاقير التي تجعل البشر يبلغون اليوم سن الثمانين، في حين أنهم في الماضي كانوا سيموتون في سن الخمسين أو الستين. ومن الصعب أن يحدد المرء أهم اختراع تكنولوجي أو اكتشاف علمي في قرن بأسره، وليس فقط بسبب أن أفكارنا عن تاريخ اختراع ما ليست واضحة. هنالك العديد من الأشياء التي قد يحلو للقرء إدراجها في عداد الإنجازات الأهم لهذا القرن، في حين أنها تعود في الواقع إلى القرن السابق: السيارة، على سبيل المثال، وناطحة السحاب والمترو والمحرك والتوربين. وفي وسعك أن تضيف أيضاً الآلة الكاتبة، والحاكي، والمحلة (الدكتافون)، وآلة الخياطة، والبراد، والأطعمة المعلبة، والحليب المبستر، وولاعة السجائر (بالإضافة إلى السجائر طبعاً)، والمصعد، والغسالة، والمحاة، والورق الشفاف، والمروحة الكهربائية، وشفرة الخلاقة المأمونة، وسرير «مورفي»، وكرسى الحلاق، والكبريت المأمون، والمعطف المطري، والدراجات ذات الفرامل، وإطارات السيارات، والترامواي الكهربائي، والمخازن الكبرى التي تباع كل هذه الأشياء. ولو واصلت التعداد فإنني سأشير إلى الضوء الكهربائي، والهاتف، والمبرقة (التلغراف)، والمذباغ، والصور الفوتوغرافية والمتحركة. يضاف إلى ذلك أن السيد بابيج Babbage اخترع آلة حاسبة تستطيع أداء عشرات العمليات الحسابية في دقيقة واحدة، فوضعنا بذلك على الطريق الصحيح نحو الكمبيوتر. وأما حين نتعامل المرء مع الألفيات، فإن الحساب يصبح أكثر صعوبة. ففي تحديد أصل البارود أو البوصلة لا نملك في هذه المعرفة سوى الأساطير. وحتى حين نكون واثقين من أن أداة ما وُجدت في القرن الثاني عشر مثلاً، ربما لأنها صُوِّرت في لوحة تعود إلى تلك الفترة، فإننا مع ذلك لا نستطيع الجزم بأنها لم توجد من قبل في القرن السالف. وإنني أطرح هذه المشكلات لأنني أنوي معالجة بعض الاختراعات التي ظهرت في بداية ألفتنا، رغم أنه من المحتمل أن يكون بعضها قد ظهر علي نحو خجول في القرنين الأخيرين من الألفية السابقة دون أن تحظى بالاهتمام الكافي. وفي كل حال، هذه هي الاختراعات التي غيّرت الألف سنة الأخيرة. ولو قُدر لي أن أتحديث عن اختراعات ظهرت بالتأكيد في القرون الأولى بعد السنة ١٠٠٠، فإنّ مثيلى المباشر سوف يقودني إلى الدقة المثبتة في مؤخر السفينة. فلنلق نظرة على أشهر رسوم متحركة في التاريخ، وأقصد «مطرزة الملكة ماتيلد» الذي يُعرف أيضاً باسم «مطرزة بايو» نسبة إلى اسم المدينة التي حفظته. هذا العمل يقدم لنا وصفاً دقيقة بدقيقة، لرسو النورمانديين في إنكلترا، بما في ذلك معركة هاستنغز (٥). ولسوف ترى أن قوات وليام الغازي تصل في سفينة على طراز الفاينكنغ، ولسوف تلاحظ أن هذه السفن تحتوي، في ما يخص الدقة، على مجذاف جانبي مثبت في مؤخر السفينة (أو على مجذافين في الواقع، يقع كل منهما على جانب). هكذا كانت المراكب تُقاد حتى نهاية العام ١٠٦٦. ولكن مع هذه الدقة الجانبية كان من المحال تغيير اتجاه السفينة، أو الإبحار عكس الرياح أو حين يكون البحر هائجاً. غير أن الافة الحديثة تطوّرت بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر. لقد

ثُبِّت في مؤخر السفينة، متمفصلة مثل ياب، وأخذت تتحرك أسفل مستوى المياه، وأمكن تشغيلها من قبل ملأح واحد بفضل عجلة القيادة على سطح السفينة. والتواريخ غامضة كالعادة، ولكن شيئاً شبيهاً بالدقة الواقعة في مؤخر السفينة والمجذاف المثبت في الخلف يظهر في لوحة من النحت البارز تقع في كاتدرائية ونشستر وليام، ويعود تاريخها إلى عام ١١٨٠، أي بعد نحو ١٠٠ عام من «مطرزة بابو». لماذا تبدو الدقة هامة هكذا؟ يكفي القول إنه في غياب هذا الاختراع ما كان كولومبوس سيبحر إلى أمريكا، وكان تاريخ ما تبقى من الألفية سيختلف تماماً. بيد أنني أود، مع ذلك، مناقشة سلسلة من الاختراعات التي ساعدتنا على الإحتفال بانقضاء الألفية، بدل تلك التي طبعت الألفية بطابعها. ولعلنا ما كنا سنولد بدون تلك الاختراعات. قبل نحو ألف عام كنا في منتصف العصور الوسطى. وبالطبع، «العصور الوسطى» مصطلح بحثي ليس أكثر. فعلى سبيل المثال قيل بعض البلدان، من فيها إيطاليا، إلى استخدام تعبير «العصور الوسطى» حتى حين يشير الكاتب إلى زمن دانتي وبيترارك، وأما في بلدان أخرى فإن بعض الباحثين يقصدون عصر النهضة حين يتحدثون عن تلك العصور. ولكي نجعل الأمور أكثر وضوحاً، دعونا نقول إنه يوجد نوعان على الأقل من «العصور الوسطى»: واحد يمتد من سقوط الإمبراطورية الرومانية (القرن الخامس الميلادي) وحتى العام ٩٩٩، والثاني يبدأ من العام ١٠٠٠ ويمتد حتى القرن الخامس عشر. وأما العصور الوسطى قبل العام ١٠٠٠ فإنها تستحق تماماً صفة «عصور الظلام»، وهو التعبير المستخدم لتغطية جميع القرون بين الخامس والرابع عشر. وأقول «تستحق» ليس لأن تلك العصور حفلت بإحراق البشر على العمود، لأننا شهدنا اللهب والمحرق حتى في القرنين المتمتدين السابع عشر والثامن عشر (ولا ننسى أيضاً «الحرف القرمزي»)، أو لأن المعتقدات الخرافية انتشرت على نطاق واسع، لأن «العصر الجديد» الذي نعرفه هذه الأيام لا ينافسه شيء آخر في عالم الخرافة. إنها تستحق تسمية «عصور الظلام» بسبب أن الغزوات البربرية التي وقعت آنذاك أهدقت بأوروبا طيلة قرون وأسفرت عن التدمير التدريجي للإمبراطورية الرومانية. لقد هجرت المدن، وصارت خراباً؛ والطرق الكبرى انتُزعت، ثم تلاشت لتخلي المكان لغابات من الأعشاب البرية؛ وتُست المهارات الأساسية، بما في ذلك طرائق العمل في المناجم ومقارح الحجارة. والأرض لم تعد تُزرع، وتحولت المناطق الزراعية إلى غابات، وظلت هكذا إلى زمن الإصلاح الإقطاعي في عهد شارلمان. وبهذا المعنى كانت «العصور الوسطى» قبل العام ١٠٠٠ حقبة عوز، وجوع، وانعدام أمان. وفي عمله الرائع «حضارة الغرب الوسيط»، الغني بالملاحظات عن الحياة اليومية في العصور الوسطى، يصوّر جاك لوغوف نطاق الفقر في ذلك الزمان عن طريق سرد حكايات شعبية. وفي إحدى هذه الحكايات يظهر قديس على الناس بصورة سحرية، ويحاول استرداد منجل سقط في البئر سهواً من يد أحد الفلاحين. وفي عصر كان فيه الحديد نادراً فإن فقدان منجل كان يعني خسارة فادحة تمنع الفلاح من جني محصوله، وكانت شفرة المنجل لا تعوض.

وحين أخذت أعداد السكان تتناقص وتصبح أقل قوة، سُحِقَ السكان بفعل الأمراض المستوطنة (السل، والجذام، والقرحة، والكزيبا، والأورام)، والأوبئة القاتلة كالطاعون. ومن المجازفة التكهن بأرقام ديموغرافية عن الألفية الماضية، ولكن بعض الباحثين يقولون إن أوروبا تقلصت في القرن السابع إلى ١٤ مليون نسمة، وي طرح البعض رقم ١٤ مليوناً في القرن الثامن. وانخفاض عدد السكان اقترن بانحسار مساحات الأراضي المزروعة التي جعلت السواد الأعظم يعانون من سوء التغذية. ومع اقتراب الألفية الثانية تبدلت الأرقام، وازدادت أعداد السكان. وبعض الخبراء يقدّر مجموع الأوروبيين بـ ٢٢ مليوناً في سنة ٩٥٠، والبعض الآخر يتحدث عن ٤٢ مليوناً في العام ١٠٠٠. وفي القرن الرابع عشر تراوحت أعداد سكان أوروبا بين ٦٠ و ٧٠ مليوناً. ورغم اختلاف الأرقام ثمة إجماع على نقطة واحدة: في القرون الخمسة بعد العام ١٠٠٠ تضاعف عدد سكان أوروبا، ولعله ازداد ثلاثة أضعاف. ومن الصعب تبيان سبب ازدهار أوروبا. فبين القرن الحادي عشر والثالث عشر وقعت تغيرات جذرية في الحياة السياسية، وفي الفن، وفي الاقتصاد، ثم في التكنولوجيا كما سترى. وهذا المذا الجديد في الطاقة الفيزيائية والأفكار كان بيتاً بالنسبة إلى البشر الذين عاشوا آنذاك. والراهب رودولفوس غلابر، الذي ولد في السنة الأخيرة من الألفية الأولى، شرع في كتابة عمله الشهير Historiarum (المعروف بالإنكليزية باسم «كُتُب التواريخ الخمسة») بعد ثلاثين سنة. ولم يكن الراهب يملك نظرة بهيجة إلى الحياة، وهو يتحدث عن مجاعة وقعت في سنة ١٠٣٣، ويصف اللحظات الرهيبة لأطوار أكل اللحم البشري بين فقراء الفلاحين. غير أنه تنبه، على نحو ما، إلى أن حلول العام ١٠٠٠ شهد هيمنة روح جديدة على العالم، وأخذت الأشياء منحى إيجابياً معاكساً لما كانت عليه الحال قبلئذ. وهكذا تعاضم حماسه، فجأة، في مقطع غنائي سوف يذهب مثلاً في حويلات التاريخ. وفي هذا المقطع يصف كيف أن العام ١٠٠٠ شهد الأرض وهي تخضّر دون سابق إنذار، مثل مرغى في فصل الربيع: «كان الزمن هو السنة الثالثة بعد العام ١٠٠٠، حين شهد العالم بأسره، ولكن في إيطاليا وبلاد الغال خصوصاً، تجدد الكنائس القديمة، وتلهف كل أمة مسيحية على إنجاز الأجل. وبدا أن الأرض نفسها، وقد ارجحت ونفضت عن كاهلها عصور الماضي، تسرل من جديد بوشاح الكنائس الأبيض». غير أن ازدهار الفن الرومانيسكي (وهذا ما كان رودولفوس يتحدث عنه) لم يقع فجأة في العام ١٠٠٣، وكان الراهب يكتب بروح الشاعر وليس المؤرخ. ولكنه كان يكتب عن التنافس على السلطة والجاه بين مختلف المدن - الأمم؛ وكان يتحدث عن تفتيات المعمارية الجديدة والنماء الاقتصادي، لأنك لا تستطيع بناء مثل تلك الكنائس بدون ثروة؛ وكان يتحدث عن الكنائس التي تُصمّم بأبعاد أكبر من سابقتها، كنائس قادرة على استقبال أعداد أكبر من السكان. وبالطبع يمكن القول إن التحسّ طراً أيضاً على الوضع الاقتصادي. بالنظر إلى إصلاحات شارلمان، وبناء الإمبراطورية الجرمانية، وإعادة تجديد المدن، وولادة الكومونات. ولكن أليس من الممكن الحديث عن

العكس أيضاً، أي القول بأن الوضع السياسي تطور، والمدن ازدهرت من جديد لا شيء إلا لأن طبيعة الحياة اليومية وشروط العمل قد تحسنت بدورها؟ وفي القرون السابقة على العام ١٠٠٠، تمّ ببطء إدخال نظام جديد للدورة الزراعية وتدوير المحاصيل على ثلاث سنوات، الأمر الذي جعل الأرض أكثر خصوبة. لكن الزراعة تقتضي الأدوات والحيوانات العاملة، وقد حدثت اختراقات على هذه الجبهة بدورها. فقبل العام ١٠٠٠ بقليل بدأ تزويد الخيول بحوافر حديدية (وحتى ذلك الحين كانت الحوافر تُلَفّ بالقماش)، وبالركاب. وهذه الأخيرة كانت تخدم الفرسان أكثر من الفلاحين بالطبع. أمّا بالنسبة إلى هؤلاء فقد كان اختراع طوق جديد للخيول والثيران وحيوانات الجرّ الأخرى أشبه بالثورة. ذلك لأنّ الأطواق القديمة كانت تنبّخ بثقلها على عضلات عنق الحيوان، وتضغط على القصبة الهوائية. الطوق الجديد ضمّ عضلات الصدر، فزاد من فعالية الحيوان معدّل الثقلَيْن تقريباً، وسمح للخيول أن تحلّ محلّ الثيران في بعض المهام (لأنّ الثيران كانت أنسب لاستخدام النمط القديم من الأطواق، ولكنها كانت تعمل أبطأ من الخيول). فضلاً عن ذلك، وبينما كانت الخيول في الماضي تُربط في وضع أفقي، فإنه أمكن ربطها في طابور واحد فازدادت على نحو ملموس قدرتها على الجرّ. وقرابة هذا الزمن تبدلت طرائق الحرّاة، واحتوى المحراث على عجلتين وشفرتين، الأولى لشقّ الأرض والثانية - شفرة المحراث - لقلبها. ورغم أنّ هذه «الألة» كانت معروفة لدى الشعوب الشمالية منذ مطلع القرن الثاني قبل المسيح، فإنها لم تنتشر في أرجاء أوروبا حتى القرن الثاني عشر. ولكن ما أودّ الحديث عنه حقاً هو الفاصوليا، وليس هذه فحسب بل البازلاء والعُصّ أيضاً. ذلك لأنّ ثمار الأرض هذه غنيّة بالبروتينات الخضر، كما يعرف كلّ من يلتزم بحمية خفيفة عن اللحوم. والأخصائيون في علم التغذية سوف يصيرون على أنّ طبقاً شهياً من العُصّ أو الفاصوليا المهروسة يمتلك من القيم الغذائية ما يمتلكه شريحة سميكة من اللحم. والفقراء، في تلك الأزمنة البعيدة من العصور الوسطى، لم يكونوا قادرين على أكل اللحم، إلا إذا تمكّن بعضهم من تربية عدد قليل من الدواجن أو ممارسة الصيد خلسة (لأنّ رياضة الصيد كانت حكرّاً على السادة مالكي الغابات). وكما ذكرت من قبل، تسبّبت الحمية الفقيرة في ولادة سكان سيّمي التغذية، نحلاء، مرضى، قصار القامة، وغير قادرين على استثمار الحقول. وهكذا، بدأت زراعة الخضار تنتشر في القرن العاشر، وكان لها أثر عميق على أوروبا. فالفئات العاملة باتت قادرة على تناول المزيد من البروتينات، وكانت النتيجة أنّ البشر أصبحوا أكثر عافية، وعاشوا زمناً أطول، وأنجبوا المزيد من الأطفال، وضاعفوا أعداد سكان القارة. ونحن نؤمن أنّ الاختراعات والاكتشافات التي غيرت حياتنا تعتمد على الآلات المعقدة. ولكن الحقيقة هي أننا ما نزال على قيد الحياة بسبب الفاصوليا، وأقصد الحديث عنّا نحن الأوروبيين، وأسلاف «الآباء» المحتاج «والتأخّين الإسبان» أيضاً. بدون الفاصوليا ما كان عدد سكان أوروبا سيتضاعف خلال قرون قليلة، وما كنّا اليوم سنعدّ بمئات الملايين، وما كان بعضنا - جن فيهم بعض قرّاء هذه المقالة - سيولدون ذات

يوم. وبعض الفلاسفة يقولون إنَّ الحال تلك كانت هي الأفضل، ولكنني لست واثقاً من أنَّ الجميع يتفقون معهم في الرأي. ولكن ماذا عن غير الأوروبيين؟ لست مطلعاً على تاريخ الفاصوليا في قارات أخرى، ولكن من المؤكد أنه لولا الفاصوليا الأوروبية لكان تاريخ تلك القارات مختلف، تماماً مثلما أنَّ التاريخ التجاري لأوروبا كان سيختلف لولا الحرير الصيني والتوابل الهندية. وفوق هذا وذاك، يبدو لي أنَّ حكاية الفاصوليا تكتسب بعض المغزى في أيامنا هذه. فهي، في المقام الأول، تعلمنا أنَّ المشكلات البيئية يجب أن تؤخذ على محمل الجد. ومن جهة ثانية نعرف جميعاً، ومنذ زمن طويل، أنَّ الغرب كان يستهلك أغذية أقلَّ وطعاماً أفضل لو أننا تناولنا الأرزَّ الأسمر غير المطحون، والقشور وما إليها (وهي، في المناسبة، لذیذة). ولكن... من يفكر في أشياء كهذه؟ سوف يقول الجميع إنَّ أعظم اختراعات القرن هو التلفزيون أو رقاقة الكمبيوتر. ومع ذلك فمن الخير أن نتعلم كيفية تعلُّم الأشياء من «عصور الظلام» أيضاً.

وولي سوينكا

كابوس الدكتاتور

في مواجهة راية التعصُّب الديني المضرجة بالدماء، والتي ترفرف في السماوات بوصفها واحدة من أبرز موروثات الألفية، شدتني أطروحات مارتن لوتر ضد النزعة المطلقة الدينية، وأوشكت على اعتبارها مرشحة قوية لاحتلال موقع الفكرة الأفضل خلال ألف عام. لكنني وجدت نفسي أعود إلى فكرة أكثر نبلاً، انتشرت بفعل قوتها الذاتية في هذه الألفية، وأخذت تنتعش أكثر فأكثر في أيامنا هذه: إنها الفكرة التي تقول إنَّ عدداً من الحقوق الأساسية ينبغي أن تقتنر بالإنسانية جمعاء، وعلى نحو موروث. والبشر ناضلوا على الدوام للتشديد على بعض القيم في حد ذاتها، القيم التي يشعر الفرد بالحدس أنها تخصَّ كلَّ البشر كجزء لا يتجزأ من الوجود الطبيعي. ومن الصعب أن نتخيَّل حقبة لم يجر فيها إعلاء تلك القيم عن طريق أفعال متقطعة من الإنشقاق عن الأعراف التي لاح أنها تحكم المجتمع حتى في شكله الأكثر ابتدائية. وبعد سنوات من الإمتثال للسوابق المبعجلة، ينهض بعض المنشقين دائماً، ويمتلكون حافظهم المبدئي في برهات حاسمة من اكتناه الفرد لقيمته الذاتية. وفي أيلولة السلطة إلى فرد واحد يتولى رئاسة الجماعة كان لا بدَّ من ظهور نظام لمراقبة السلطة العشوائية. خذوا، على سبيل المثال، الحكم الموناركي لدى قبائل البيوروا، وهم السكان الذين يستوطنون غرب نيجيريا. في الذروة يترتَّب شخص شبه مؤلَّه، يتحلَّى بسلطة عليا على رعاياه. وللحفاظ على الهالة الصوفية لهذا الحاكم، فإنه نادراً ما يُرى وهو يأكل أو يشرب. وفي أزمنة سابقة كان يُمنع من التكلُّم مباشرة مع أبناء شعبه، وتوجَّب أن يستخدم صوتاً وسيطاً، أو

ناطقاً باسمه. وبالنسبة إلى ملوك أوروبا الأرفع شأنًا، وهم الـ «إيكيجي أوريسا» أو صاحب
 الآلهة، كانت رؤية الوجه ذاته محظورة تماماً. ورغم المسافة الاجتماعية والنفسية بين الزعيم
 ورعيته، فإنَّ الملك المقدس كان يؤدي قسماً يتعهد فيه بالحكم ضمن تعاهد صريح حول السلطة. وإنَّ
 تجاوز محرّم ما، مثلاً، أو الفشل في أداء واجبات شعائرية في موعدها، كان يسفر عن غرامات،
 وعن شعائر تجريد أو نفي من غير محاكمة. غير أنَّ الجريمة الكبرى هي إساءة استخدام السلطة،
 والإفراط في التسلط، والاستهانة بحقوق المواطنين. وبالنسبة إلى هذا النوع من الجرائم ليست هناك
 سوى ردة فعل واحدة: في حال إدانته يُمنح الملك بقطيئة مغطاة، ويُدعى إلى ملازمة الحجرات
 الداخلية، فيفهم أنَّ الحكم يقضي بمنعه نهائياً من الظهور بعدنذ أمام الأحياء. وبالطبع، يحدث
 أحياناً أن يفلح الفرد في تحويل السلطة الجماعية إلى احتكار شخصي. وفي هذه الحالات ينزع
 المجتمع نحو التوثر، المحسوس أو الخفي، بين حقوق الشعب المنتهكة والسلطة الجشعة لفرد واحد.
 ولكن على أية قواعد يقيم المجتمع مطالبه وإرادة المقاومة في مثل هذه الظروف؟ ونعرف أنَّ
 العصيان قد يندلع عن طريق استذكّار علاقات أكثر عدلاً، عن طريق التجريد من الملكية المادية، أو
 التجاوزات الثقافية التي تمسُّ الاستقرار الروحي للجماعة أو الفرد. وهذه الأنماط من العصيان تعثر
 على سلطتها في إيمان المواطنين، واحداً بعد الآخر، أنَّ الحاكم انتهك شرطاً جوهرياً من شروط الوجود
 الإنساني. ففي مبدأ «حق السيد» *droit du seigneur*، «الحق» الذي يمنح السيد متعة قضّ بكاره
 عروس أيّ من مراتبه ليلة زفافها، على أيّ شيء آخر يقيم العريس المطعون في شرفه حقّه في
 العصيان إذا لم يكن على إحساسه الشخصي بقيمته الذاتية؟ وماذا عن ملك قبائل أوروبا الذي،
 حتى في أيامنا هذه، يحاول ممارسة «الحق» في وضع خقه الملكي - رمزياً بالطبع - على أية امرأة
 تستثير رغبته، فيضمها بذلك إلى حريمه؟ وسادة المزارع المخوّلون بفرض السخرة على الفلاحين،
 وامتلاك آدمي آخر على هيئة عبد، والعصر الجديد من استعباد المرأة في بلدان مثل أفغانستان...
 تحديات هذه وسواها مما يُسمّى بالحقوق لا بدّ أن تبدأ من التساؤل عن قيمة الذات، والمضيّ قدماً
 نحو تفحص القيمة الجماعية للكيان الإنساني كوحدة من حقوق وخصائص لا تتجزأ. ولقد احتاج
 الأمر إلى قرون قبل أن تؤثر المجتمعات في بعضها البعض، فتبلغ الدرجة الدقيقة من تحريض الذهن
 الفلسفي على التعاطي مع مفهوم العرق الإنساني عموماً، وليس فقط ما يخصُّ أبناء عرق معيّن،
 أو قاطني بقعة جغرافية محددة. وفي بداياته الأولى بقي كلّ مجتمع محدوداً بفعل السيرورات
 التي مرّمت مصالحه الجماعية المعترف بها في موازاة مصالح الآخرين، من نوع «الوثيقة العظمى»
Magna Carta و«ميثاق الحقوق» *Bill of Rights* (٦). مثل هذا النوع من قسم الولاء الذي يؤدّيه
 قادة صغار فرض واجبات على الدولة السيّدة، ولكنه أيضاً حصّن أليات السلطة العشوائية
 وممارسة القمع على المستوى التالي من المجتمع. ولقد أسفر هذا عن تحالف شاذ بين الملك ورعاياه

الأدنى ضد البارونات والقادة المتسلطين. ومثل العرق والمواطنة، لم يكن الدين بعيداً تماماً في الفلسفة الإقصائية للحقوق، فصاغ شيفرات تحمي حقوق الزمن ولكنها تنكر الحقوق ذاتها على الآخرين: الصليب ضد الهلال، والبوذي ضد الهندي، والمؤمن ضد الكافر. أو، ببساطة، الدين ضد العلمانية. ولأنها سحقت كالرماد تحت سنابك جحافل الدين والإيديولوجيا والعرق، فقد أخذت كل وحدة اجتماعية تتأمل - بين حين وآخر على الأقل - في كيفية اختلافها عن القطيع أو الماشية، وعن الجياد التي تجر العربات الملكية، حتى حين تكون تلك الخيارات مجرد تعبيرات عن الإرادة الجماعية. ولو كان النظام وحده، أو الزخرفة والتنظيم الاجتماعي والتكنولوجيا والبنى الموحدة والإنتاجية هي كل ما يعرف النوع الإنساني، فأية خصائص هذه التي ميزت الإنسان الناطق عن سواه من الأنواع الحية الأخرى؟ والإستقطابات داخل مختلف العوالم المصقرة - «نحن» ضد «هم» الأدنى منا - تسلحت على الدوام بمحاكمات عقلانية نشطة. وعلى امتداد التاريخ تصيد الفقهاء المسيحيون والمسلمون في نصوصهم الدينية بحثاً عن مقاطع تشدد على التفوق الذي لا يتنازع سلطة عليها غير مرئية، هي التي تمنحهم السلطة بدورهم. وما الهدف؟ بصفة أساسية من أجل تقسيم العالم إلى «نحن» و«ما تبقى». وأدعوا أوروبا الفلسفة الكبيرة، مثل هيوم وهيغل وكانط، انكبوا بطاقتهم المذهلة على فصل الأنواع إلى تلك التي تملك الحقوق وتلك التي لا تملك منها شيئاً، استناداً إلى النظرية المريحة التي تقول إن بعض الشعوب تنتمي إلى صف البشر وبعضها أقل انتماءً. والموسوعيون في فرنسا، وهم نتاج ما يسمى «عصر العقل»، يظنون أشطر مصنفى الأنواع الإنسانية (وسواها) استناداً إلى سلم شامل وطامع، وصناعتهم البحثية قدمت المبايعة العلمية لمشروع تجاري صرف تسبب في اقتياد ملايين النفوس عبر المحيط، للخدمة كحيوانات جزر. الدين والتجارة، بوصفهما بين أقدم المهّن في التاريخ، تلقياً الإسناد من سلطة نظريات العلم الجديدة، وذلك لتقسيم النوع الإنساني إلى تجيليات أعلى وأدنى من النوع ذاته. وهكذا تحقق انشطار العالم إلى ثنائيات. ولقد احتاج الأمر إلى انتصار وشيك للفاشية حتى يعود العالم إلى صوابه. وفظائع الهولوكوست أعادت حكام العالم، أخيراً، إلى السؤال الأصلي: ما هي القيمة الحقيقية للإنسانية؟ ومن المشكوك فيه أنه يكون الظافرون الثلاثة الذين اجتمعوا في بالطا قد تعمقوا في أية مجاملات فلسفية قادت إلى تأسيس هيئة الأمم المتحدة، تلك المحاولة الجزئية لعكس مسار انشطار الإنسانية إلى ثنائيات. وذلك المسار، الذي كان قد بلغ خاتمته القصوى، أسفر لتوه عن محاولة لتطهير الأنواع، والتصفية المنهجية للملايين في غرف الغاز، وعن حرب دفعت معظم أرجاء أوروبا إلى التمرغ في دماء أبنائها الشباب. ومفهوم العرق السيد لم يكن جديداً في نهاية الأمر، ولكن لم يسبق له أن لقي من قبل كل هذا الإفصاح المهبوس. كان الوقت قد حان لإعادة التفكير في مصير الإنسانية جمعاء. ومحادثات بالطا، المحادثات التي قادت إلى ولادة الأمم المتحدة، كانت إجابة جزئية على ذلك

السؤال. المرحلة الأولى انطوت على تحويل التفكير الجديد إلى مصطلحات ملموسة، ولتدوين ميثاق حقوق يجمع نتاج الدروس الأثيمة للماضي القريب، فكان أن ولدت الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وكان الإقرار الجوهري يدور حول تلك الخلاصة الحديثة التي تعرضت لقمع طويل، وحفظتها الإنسانية على امتداد تطورها؛ الخلاصة التي اقترحت، وخضعت للمساومة، وعُذلت، وأبطلت، وحُرقت، ولكنها لم تُنبذ أبداً: تلك التي تقول بوجود حقوق أساسية معينة، تحقق للبشر أجمعين. وكانت الفكرة موجودة من قبل في التوراة، والقرآن، وال «بهاغا - جيتا» وال «أوبانيشاد»، ولكنها وُجدت دائماً في صيغة مبتورة، نسبية، بطريكية، وخاضعة دائماً للعالم المقدسة غير المنظورة التي يكون مفسروها في عداد الخالدين الذين يملكون جداول أعمال محددة وعلمانية تتحالف عادة مع طرائق السيطرة العشوائية، تلك التي تتناقض تماماً مع الأفكار التي يبشر بها المفسرون. والإنسانية تشقى من أجل حياة الحق في المعرفة، في التحرر من الهاجس، في الأمان، وفي الوجود اللائق بالنوع. والحال أن سيروية تشريع هذه الدعوة في جميع أطراف الإنسانية هي التي كانت طويلة ومكلفة. وهكذا فإن لب الفكرة يظل أدياً وجديداً. وانبعثاها - أي الالتقاط الملموس للفكرة في هذه الألفية، والإجابة على متطلبات السياسة والدين والسلطة، وضمانها في حاضنة إنسانية - كان قدراً سوف يُعتنق للمرة الأولى في فرنسا. ومن المؤسف أن الأحداث التي أعطت حياة جديدة لهذه الفكرة لم تشجع على تبنيها ضمن نطاق كوني، أو حتى على نطاق فرنسا ذاتها في الواقع. وإحياها نابليون للنظام العبودي كان، بالتأكيد، التناقض الصارخ الأكبر في الفكرة، الأمر الذي لم يزعج الإمبراطور كثيراً. ومع ذلك ضربت الفكرة بجذورها، فكرة حقوق الإنسان كمبدأ كوني. ولا ريب في أنها، عند إلغائها تجارة الرقيق، حركت عواطف المثاليين الصادقين الذين يتوجب تمييزهم عن أولئك الذين رأوا في الإلغاء مجرد حساب تجاري صائب. والفكرة الواردة في إعلان الاستقلال الأمريكي، والتي تقول إن البشر يولدون متساوين، وأن خالقهم وهبهم عدداً من الحقوق التي لا تُنكر، ليست سوى ظل للفكرة الأصلية التي استوحتها الثورة الفرنسية، وهي الفكرة التي ظلت تهز أركان الظلم في العالم وحيثما أدركها البشر: حقوق الإنسان الأساسية. وإنها الفكرة التي يكون طمسها هو الشغل الشاغل للأنظمة الدكتاتورية، سواء أكانت عسكرية أم مدنية، مبنية أم يسارية، علمانية أم ثيوقراطية. إنها، أيضاً، كابوس الطغاة، وإقليم رعبهم الوحيد، والفكرة التي لا يستطيعون اجتثاثها حتى باستخدام المذابح الأكثر وحشية، وحملات الأرض المحروقة، وارتكاب الجرائم بحق الإنسانية. إنها فكرة حررت حياة المليارات، وتظل جاهزة لتحرير مليارات أخرى، لأنها ببساطة فكرة لن تكفي بالشعارية أو النسبية، وهي ضمناً تربط بين تحرير الواحد وتحرير الجميع. وإنجيلها في الكونية مشدود إلى الحافز الأكثر تأثيراً في اعتماد الخيارات: حب الذات، ولكن الذات التي تترجم النفس الواحدة إلى الإنسانية جمعاء.

الألفية حصّة كبيرة من الزمن، بكل المعايير البشرية. إنها وحدة الزمن الثابتة الأطول، ذات الاسم المتميّز في الاستخدام. وفي بدء ألفيتنا التي انصرفت، ثم في فواصل متقطعة خلالها، كان المؤمنون المعلقون بكابوس المفكرة ينتظرون عودة المسيح المحتمية للهيمنة من جديد على السماء والأرض، في مملكة سوف تستغرق ألف عام من الزمن غير المنتظر. وقرب نهاية الألفية كان النازيون، وهم الذين حاولوا تشذيب واحد من مفاهيم المرحلة الأكثر إلحاحاً، قد توقعوا أنّ مملكتهم الثالثة سوف تدوم ألف عام.

وعند بداية هذه الألفية لم تكن تتوفر أيّة خريطة دقيقة عن أيّة قارة موجودة. أمّا الآن فإنّ جهاز التقاط الفضائيات، الذي يمكن أن يُحمل باليد، يمكن أن يأخذ صاحبه إلى أيّ مكان على وجه البسيطة. التجارة والشركات توسّعت أبعد من أيّ توقع. والكثير من المجلدات تُطبع في كلّ سنة، على نحو يفوق ما طُبِع في ألف عام. والقرون العشرة الأخيرة شهدت انحسار الغابات على نطاق عالمي، وشهدت تضاملاً حاداً في اللغات المحكيّة والإنقراض الجماعي على نحو لا يُقارن بأيّ مثيل منذ العصر الطباشيري.

وإنّ أيّ بحث عن المفهوم الأهم في الألفية سوف يكون محكوماً مباشرة بقصر النظر. فلننظر في المفاهيم المرشحة التي تقفز إلى الذهن: الديمقراطية البرلمانية، الأمة - الدولة، الأسواق الحرة، الشركات محدودة المسؤولية، التأمين، الجامعة، التعليم الشكلي الإنتدائي، الإشتراكية، تحرّر المرأة، التصويت، حقوق الإنسان. ونطاق الجبّشان في المؤسسات الإجتماعية يوحى بثورة مماثلة في الفكر المعنيّ بذلك، أكثر اتساعاً من أن تُعزل أو تُقاس.

فلنضع مشبوهي الفكر في صفّ واحد: نظرية النشوء، النسبية، ورسم خريطة اللاوعي. إنها، كلّها، شبيهة في المجيء الجانحي بوافدي الساعة الحادية عشرة، بعواقب آخر النهار حين تنجم عن أفكار أعرض وأكبر حركة. غُدّ إلى الورا نحو قانون بويل^(٧)، وقانون نيوتن، وثورة كوبرنيكوس، ولسوف تبدأ في الإنباس داخل تلك القفزة الجوهرية في المفهوم الإنساني.

إنّ فكرة التقدم واختراع المستقبل يمكن أن تكون، بذاتها، مرشحة بارزة لاحتلال موقع الفكرة الأكثر تأثيراً على امتداد الألفية. غير أنّ الإيمان بالتحوّل والتطوّر، وسط سيطرة متزايدة على العالم المادي، سوف تظلّ مجرد عارض لثورة مفهومية أوسع، تكمن في قلب ما وقع للعالم في هذه السنوات الألف الأخيرة: أقصد صعود الطرائق التجريبية.

دعوني أقول، إذاً، إنّ الفكرة الأهم في هذه الألفية وضعها قيد التطبيق رجل اسمه أبو علي الحسن

بن الهيثم، ولد قرابة العام ٩٦٥ في البصرة، في العراق الراهن. والرجل يظل شخصية ليست بالشهيرة في عالم الفكر، حتى عند استخدام اسمه الغربي، Alhazen. لكن الفكرة التي دشنها ابن الهيثم متأصلة فينا إلى حد أننا لا نكاد نعتبرها فكرة مستجدة، فكيف إذا كانت قد ظهرت في زمن متأخر من فجر الإنسانية.

لقد حلّ ابن الهيثم نزاعاً علمياً كان قد بقي معلقاً طيلة أكثر من ٨٠٠ سنة. نظريتان متناحرتان كانتا تتنازعا على تفسير سرّ الرؤية. أوقليدس وبطليموس وسواهما من الرياضيين يبتنوا أنّ الضوء ينتقل بالضرورة من العين إلى الموضوع المشاهد. أرسطو والذريّن قالوا بالعكس. وكانت كلّ من النظريتين تتمتع بالتماسك الداخلي، ولم تتوقر وسيلة للتحكيم بينهما.

ثم قام ابن الهيثم بعدد من المشاهدات الفذة. والأعظم بين هذه المشاهدات كانت الأبسط في الآن ذاته. لقد دعا أصحاب الشأن إلى التحديق في الشمس، الأمر الذي برهن على المسألة: حين تنظر إلى موضوع ساطع تماماً، فإنّ العين تحترق. ولم يلجأ الرجل إلى الهندسة أو الضرورة النظرية، بل قام بدل ذلك بتقويض جبل كامل من النظرية المنهجية، عن طريق اللجوء إلى معطى واحد فقط. الضوء يبدأ خارج العين ثم ينعكس عليها. ولم يكن هنالك من تفسير آخر أكثر انسجاماً مع البرهان المادي.

بطليموس لجأ إلى الرياضيات والعقل؛ وموقف أرسطو كان مجرد حدس. لكنّ العالم لم يستجب للحدس ولا للعقل، وما اقتضته الحجة كان شيئاً أعلى من النظرية، شيئاً يصمد أمام التدقيق والتمحيص. وهذا الإلحاح التجريبي كان في صلب ثورة ابن الهيثم الحقّة، فانتشر تأثيره دون أن تعيقه الحدود.

وقد تبدو النقلة من السلطة إلى المشاهدة مسألة ضئيلة القيمة، بديهية، ولا مفرّ منها تقريباً. أمّا في واقع الأمر فإنّها لم تكن كذلك أبداً. فعلى امتداد ١٠٠٠ سنة أصبحت النقلة كارثية، وكانت عواقبها كفيلة بتحويل كلّ جانب من جوانب الوجود.

ولقد قدّم ابن الهيثم إسهامات تجريبية أخرى عديدة في ميدان البصريات والفيزياء، كانت جزءاً من طفرة العلوم العربية في زمن كانت فيه أوروبا لا تملك من العلم إلاّ النزر اليسير. ومعاصروه المحققون، بمن أمثال ابن أحمد البيروني وابن رشد وابن سينا، أعادوا إحياء وتوسيع الفكر اليوناني، دون أن يعيقهم إلحاح أوغسطين على أنّ العالم لغز مستغلق صنعه الربّ ليقودنا نحو التأمل في الكون الأبعد من كوننا. وبينما لا يصحّ تصنيف أيّ من هؤلاء في صفّ العلماء التجريبيين بالمعنى الحديث، فإنّ كلّاً منهم ساعد في فتح إمكانيّة معرفة العالم من خلاله تفصيله، وفي البرهنة على أنّ المشاهدة هي الوسيلة الأفضل لمعرفة.

وحين أخذت المدن العربية في جنوب إسبانيا تسقط تباعاً في نهاية القرن الحادي عشر، فاضت محتويات المكتبات العظيمة إلى أرجاء أوروبا المسيحية. وأعمال ابن الهيثم في البصريات تُرجمت

إلى اللاتينية في أواخر القرن الثاني عشر، فأثارت ذهن التجريبي البارز فرنسيس بيكون (١٢٢٠-١٢٩٢).

وبيكون، أو «دكتور العجائب» كما بات يُعرف، كان مزيحاً عجيباً من ذهن عتيق وجديد في آن. كان فرنسيسكانياً فلسفياً وتجريبياً معادياً للفلسفة، وصارع من أجل إدخال العلوم إلى المناهج الجامعية، وأصبح أول أوروبي يكتب وصفه البارود، واقترح عدداً من الأفكار للطائرات، والسفن المتحركة بالطاقة والسيارات. وأما بصريات ابن الهيثم، والتي تضمنت اختراع الشكل البدائي من الحجرة المظلمة camera obscura، فقد قادت بيكون إلى العديد من الرؤى البصرية.

لكن البصريات لم تشكل سوى السطح المرئي مما أخذه بيكون عن ابن الهيثم. فقد كتب يقول: «الحجة لا تزيل الشك، بحيث يخلد العقل إلى الراحة ويتنعم بمعرفة الحقيقة على نحو أكيد، إلا إذا تمّ ذلك عن طريق التجربة. ذلك لأنه إذا كان أيّ إنسان لم تسبق له رؤية النار قادراً على حشد الحجج التي تثبت بأنّ النار محرق، فإنّ سامعه لن يقتنع تماماً، ولن يتجنّب النار إلا إذا وضع يده فيها، بحيث يتعلّم بالتجربة ما تعلّمه بالحجة».

والعالم لم يكن مصيدة ضبابية، بل هو حصيلة أشياء ذات ثقل ومحتوى، جديرة بمستوى دقيق من التمهيص والتلمّس. ولقد فشل أرسطو في رؤية قيمة التجربة المختبرة، وأمن أن الطبيعة لا تُفهم إلاّ ككلّ. ومع بيكون، ومن خلال ابن الهيثم، صعدت فكرة اختبار الحقيقة من خلال الأجزاء المعزولة. وبيكون كان أيضاً برهنة حاسمة في تاريخ النحت الأوروبي، وذلك حين كتبت مريم العذراء عن رفع طفلها كعمود من الحجر ينتصب أمامها، وأخذت تحمل الفتى المتشبه بها على الورك، الذي بدا إنسانياً هذه المرة!

ومرت ثلاثة قرون أخرى قبل أن ينشق العلم من جذوره الضاربة في فلسفة الطبيعة. غير أنّ فكرة التحديث كانت قد بدأت في زعزعة أركان السلطة في قاعدة الفكر. الضوء لم يكن ينبع من العين، بل يسقط فيها بالأحرى. ويمكن منذ الآن إدراك العالم في تفاصيله.

ثم جاء وليام أوف أوكهام (١٢٨٥-١٣٤٧) ليساند التجريبية بقانونه عن التقتير، المعروف أيضاً باسم «موسى أوكهام» Ockham's Razor، والذي يقول ما يلي: إذا تعددت سبل تفسير معطى ما، فاختر ذلك السبيل الذي يحتوي على أقلّ قدر ممكن من الفرضيات النظرية^(٨). وبان فان آيك (١٣٩٥-١٤٤١) رفع راية الحماس للواقع الإسمي إلى حدّ أننا نعثّر في رسومه الكنسية في مدينة جينت على أسماء أكثر من ٤٠ نوعاً لنباتات غير معروفة. وهكذا سارت بصريات ابن الهيثم على درب جديد لتشجيع الإضطراب في الذهن الأوروبي منذ العصور الوسطى وحتى مطلع الحداثة. وإذا كان الضوء يدخل إلى العين قادماً من الخارج، فإنّ العين والحال هذه تقع في بدء مخروط بصري، حيث الشعاع المتعاود يهيمن على كلّ الشعاكات المائلة. كان الأمر، بالتالي، ينطوي على هندسة إحصار

وصفها ابن الهيثم ثم طورها ويتيلو (توفي سنة ١٢٨١)، وهو بولوني مرتبط بالبلاط البابوي. ومن خلال ويتيلو انتقلت فكرة المنظور البصري إلى إيطاليا.

وهذا العمق الجديد في الإبصار كان له أثر السحر على [الرسام والمعماري الإيطالي] جيوتو (١٢٦٧-١٣٣٧). فالفضاءات الصلبة التي يرسمها علي هيئة ملامح شفيفة في جدارياته كانت تقود المشاهدين إلى التنبه والإعجاب الصوفي. كانت عين أوروبا قد انقلبت إلى الداخل، والحجرة المظلمة التي ابتكرها ابن الهيثم وطورها ليكون أطلقت سراح الرسامين في بحثهم على الضوء وانعكاسه من السطوح الحقيقية.

ولكن أوروبا الغربية لم تعرف حقيقة العدسة مستوية الصور إلا حين أفلح برونيلشي وماساشيو وأوشيلو^(١) في تعلم الرياضيات البصرية من خلال مواطنهم الجغرافي الرياضي باولو توسكانيللي (ولد سنة ١٣٩٧). وباستخدام تقنيات المنظور العميق، بقدرته على قياس الحجم النسبي للأشياء، على أية مسعدة، تمكن توسكانيللي من تركيب جدول انتهى بقيادة كولومبوس إلى العالم الجديد. والفضاءات العميقة في الرسم الجديد فتحت فضاءات أعمق على الخريطة، الأرض المجهولة التي اندفع عصر الاكتشافات إلى ارتيادها.

وفكرة ابن الهيثم، العنيدة على الدهر هذه، استمدت قوتها من الإطاحة الجذرية بكل ما كان يُعتبر مظهرًا مثقفاً عليه. لا شيء، في نهاية الأمر، يمكن أن يقاوم المعطيات. الكليانية والإتساق والإشعاع ينبغي أن تخلي مكانها لطرائق التحقق والتكرار. ومع اختراع الطباعة أتيح للمعطيات أن تنتشر بلا عوائق. ولأنه تغذى وغذى الإصلاح البروتستانتي، بتنصيبه للإنسان كاهناً كونياً، بدا مذهب الشك وكأنه يتحدث الحكمة الموروثة وينتشر في أربع رياح الأرض.

وهكذا كانت حال بصريات ابن الهيثم. لقد كان عمله في مضمار انكسار الضوء والعدسات قد قاد إلى تطوير التلسكوب والميكروسكوب. وحين فتحت هذه الأجهزة أبواب العالم غير المنظور، فإن العودة إلى الوراثة لم تعد ممكنة. وكانت «الحَيَورِيات الدقيقة» التي اكتشفها ليفنهورك (١٦٣٢-١٧٢٣) قد كشفت النقاب عن أن العالم الحي أكثر عجباً من كل ما تكهن به فيلسوف الطبيعة.

واللوثرني كيبيل (١٥٧١-١٦٣٠)، في عمله «ملحق ويتيلو»، كان قد حل مشكلة إنكسار الضوء في الجزء، وبنى على قاعدة ابن الهيثم ما سيصبح عرضاً تاماً لنظرية الرؤية. وإذا حرر نفسه عند التحديق في السماوات، فإن كيبيل تمكن من تفسير مبدأ الكبر الظاهري في العدسة ووضع قوانين حركة الكواكب. وأما غاليليو، النمط الحق للتجريب المتشكك الحديث، فقد تطلع إلى الضوء الساقط في أنبوب تلسكوبه، ونقل ما كان يشاهد، فتحدث النظرية والحكمة الشائعة، وهز العالم على نقيض من رغائب العالم. وتقول الأسطورة إنه وقف على قدميه، بعد مثوله أمام السلطات، وقتم: «ولكنها مع ذلك تدور».

« واليوم تلقى الفلسفة ظلال الشك على كل شيء ». كتب الشاعر الإنكليزي جون دون في قصيدته « تشریح العالم: الذكرى الأولى » (١٦١١). والشك ذاته أصبح آلة خلق جديد. فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) كتب كراس استخدام أداة الفكر العلمي الجديدة. لقد أقصى «أوثان العقل». تلك العادات العقلية التي علقت الإيمان في كل شيء باستثناء القياسات الأكثر حيادية. وكتب يقول: «إذا بدأ الإنسان من الثوابت اليقينية فإنه سينتهي إلى الشك. ولكنه إذا رضى بالبدء من الشك، فإنه سينتهي إلى الثوابت اليقينية».

ومع المنهج البيكوني لم تعد المعرفة تتوقف عند علاج الأفكار السالفة أو التعلق بحواشيها. وكان بيكون على حق، فالثورة التي اجتاحت أوروبا في القرن السابع عشر كان تمثل القطع الأكثر حدة مع التاريخ الماضي. وفي الـ ٣٠٠ سنة التي انقضت منذ ذلك الإنقطاع كان العلم، مسنوداً من صنيعته التكنولوجية، يبذل الكون دون هوادة أو راحة، ويراجع مفردات الوجود المادي، إذا وضعنا جانباً تلك الخاصة بالوجود الجيو - سياسي. ذلك لأنه السياسة ولدت، بدورها، في سياق التجريب. وصعود أوروبا التكنولوجية أنتج عهد الإمبريالية الذي ما زالت القارئات تنتظر الشفاء منه.

وبرتراند رسل كتب يقول: «ما يؤمن به رجل العلم ليس هو الذي يميزه عن سواء، بل كيف ولماذا يؤمن. إن قناعاته تجريبية، غير نهائية، وغير جامدة. إنها مستندة إلى الدليل المادي وليس إلى السلطة أو الحدس». ومن هذه التجريبية غير النهائية تدفقت الطائرات، والمضخات الهوائية، والتخدير، والصيغ الأنيليبي، والجراحة المظهرة، والطاقة الذرية، والسيارات، وما إلى ذلك.

وأمام النتائج المتلاحقة للمنهج التجريبي فإنّ الذهن الأكثر استعداداً للمغامرة منذ العام ١٠٠٠، وربما ابن الهيثم نفسه، لم يكن يملك استجابة ذهنية متوقرة وخالية من انقسام الذات. وإن شك ابن الهيثم في النظرية البصرية القائمة في عصره هو الذي قاد إلى يقين الميكروسكوب الإلكتروني، وجراحة شبكية العين، والرؤية الآلية. وأمال الألفية انقلبت من حكم المسيح على امتداد ألف عام، إلى الكمبيوتر الشخصي ذي طاقة ألف ميغاهرتز. لقد تقدّم الكون من الشعار الميتافيزيقي المبهم إلى المنتوجات المذهلة في المعلوماتية. والتلسكوب المداري يستطيع اليوم توسيع مخروط الرؤية حتى حوافّ الخلق ذاتها.

وثمة جانب من المفارقة في المطالبة بالرفض التشكيكي للمفهوم على حساب الدليل المادي، وهو المفهوم الأعظم في هذه الألفية. ولكن هنالك مفارقة أخرى تكتنف فكرة التجريبية الجزرية ذاتها. ففي شكله الأقصى لا يسعى العلم إلى أن يكون منطقياً أو معقولاً، بل يكتفي بالارتياح. إنه يزعم الابتداء وسط التعطيل المؤقت للنظرية، ولكنه يجهد لإنتاج تفسير أعمق وأعرض للحدث القابل للملاحظة. إنه يقتفي نزعة اختزالية لا تكل، بهدف تشييد نظرية مادية منسجمة وحيدة، عن كل شيء: من قوة الأكوام الموحدة إلى ارتقاء وتطور الوعي. وهذا مشروع أولي أوسع بكثير من أي

«مدينة فاضلة»، لكنها مع ذلك مجرد نظرية قابلة دائماً للتجريب وللدحض. والحق أن التجريبية التشكيكية، في معناها الجوهري الأصفي، يمكن أن تنطوي على تناقض في المصطلح ذاته. ولقد تعرضت التجريبية في السنوات الأخيرة إلى هجمات عدد من المفكرين - من لودفيغ فتنغشتاين إلى توماس كون - ممن لا يجدون غضاضة في تطبيق التشكيكية ذاتها على المنهج العلمي الذي دافع فرنسيس بيكون عن الحق في تطبيقه على أية كتلة معرفية مقبولة. واعتراضاتهم عديدة ومتنوعة: أن الحقيقة والخيال قد يكونا أقرب بكثير مما في وسع التجريبيين أن يقرّوا؛ وأن المشاهدة المحضة ذاتها جدول أعمال؛ وأن التجريبيين الكبار رفضوا المعطيات الأولى حول الكُتْل الصلبة، حتى وقرت لهم المشاهدة معطيات أفضل؛ وأن العلماء بحاجة، مسبقاً، إلى نظرية وفرضية حتى من أجل طرح السؤال الذي سيقودهم إلى المعطيات؛ وأن هيئة سؤال ما تنتج المعطيات التي تحجب عليه.

وبالمثل يطرح عدد من أنصار مذهب التكوينية الشقافية أن علوم الغرب، وبصرف النظر عن انتصاراتها التكنولوجية، هي نتاج برهة ثقافية محدودة ولا تمثل حقائق عابرة للثقافات. ولكن هذه الفكرة تستدعي، بدورها، السؤال التالي: ولكن ما هي القوى التي تبني الثقافة؟ ولعل المرء يتساءل عن حظوظ أية ثقافة أخرى، غير الثقافة المتمتعة بتكنولوجيا عالية، في إنتاج نظريات عن التكوين الثقافي.

ومع ذلك فإن ما يقع خارج كل شك معقول هو أنه ما من فكرة واحدة امتلكت تأثيراً عميقاً أو شاملاً على المآلات التي بلغها تطور البشر، أو على ما خلّفته من آثار ماثلة على وجه البسيطة، أكثر من فكرة تخويل السلطة للتجربة. وكلّ ذي بصر سوف يصل إلى هذه النتيجة، والأكثر إلحاحاً، في هذه اللحظة، هو السؤال عما ستكون عليه الفكرة الأعظم في الألف سنة القادمة، وكيف ستكون عليه إذا نجحنا في النجاة من الجبروت الذي شهدته الألفية المنصرمة.

ولقد لاحظ الكثيرون، هنا عند نهاية الألفية، أن الإزدياد الهائل في القدرة التقنية لم تصاحبه زيادة متكافئة في نضجنا الاجتماعي أو الأخلاقي. والنفس في العام ١٠٠٠، وفي أية منطقة من العالم، عرفت عن موقعها في المخطط الأعلى أكثر مما يعرف أيّ مّا في السنة ٢٠٠٠. وكان فرانسيس بيكون على حق: البرنامج الذي بدأ بالشك أنتج ثوابت يقينية أبعد من أكثر أحلام العصور الوسطى ضراوة وجموحاً. ولكن ما كان يشكّل يقيناً ذات يوم يتزلّق الآن في خليج من الشك أوسع من الألفية ذاتها.

والفكرة الأعظم في الألفية المنصرمة وهبتنا التفوق على المادة ليس عن طريق السؤال القائل: «كيف يتوجب أن تكون الأشياء»، بل: «كيف هي الأشياء». لقد عودنا أنفسنا على اكتشاف ما نستطيع أن نجعل العالم يقوم به، وليس ما ينبغي أن نقوم به للعالم. والفكرة الأعظم في الألفية

القادمة ينبغي أن تعوض الفارق، فتعيد إلى التجربة الإنسانية حدة الذهن، والغنى، والأخلاق، وضياء الروح، إذا أردنا لأيّ جزء من تلك التجربة أن يواصل الحياة. الضوء يسقط في الغين، منعكساً من الموضوع الحاض للمشاهدة. ولكن يتوجب أيضاً أن يذهب شيء ما من العين إلى الأشياء التي نشاهدها^(١٠).

هيلين فندلر

اللعن الغنائي المنفرد

أعظم قصائد الألفية؟ ليس خيانة للقصيدة الغنائية إذا كنت سأسمي «هاملت»، عملاً الغنائي بقدر ما هو درامي. إن ما نشهده في هذه القصيدة من «أفعال شهوانية، دامية، وخارقة/ وأحكام مبنية على الصدقة، أو وقائع القتل المقصودة» تصنع الحكمة الخطيئة، لكن البنية الغنائية تعطينا «الكتاب والمجلد» الخاص بوعي هاملت العالي بالمأساوي والساحر، بنية مقوتة مثل بيت عنكبوت براق يخيم على العمل الدرامي. ورغم أن الجريمة هي التي تحفر هاملت الدرامي، فإنّ عواطف هاملت الغنائي تتأجج إزاء كل الميتات؛ الموت السائر مثل شبح، الدفين في جمجمة، المسترخي خلف الستارة المزركشة، العائم فوق الغدير، المعلق على سيف مسموم، المنتظر في كأس السم.

وهاملت لا يؤمن سوى بالموت، ولكن ليس الآخرة بالمعنى المسيحي الذي كان جزءاً من الأيديولوجية السائدة في قرنه. فبالنسبة إليه يظل السؤال الوحيد هو: تكون أو لا تكون. الأخلاق واحدة من ارتباطاته، والجريمة هي الثانية، ولا يهم كثيراً في نهاية المطاف أن يأتي الفناء بسبب الجريمة، لأنّ ما يقض مضجع هاملت هو الفناء ذاته. حتى لحم الملك «يمكن أن يرتقي في أحشاء الشحاذ»؛ وفي النهاية يصل الموت إلى كلّ ما هو آدمي، من غراب الجيف الذي يقبل الشمس إلى الدودة التي تقتات على اللحم.

وشيسواف ميبوش، مزيج من الاشتزاز والسخرية، يعرف البرهة الثقافية التي ينتمي إليها هاملت بأنها الزمن الذي شهد صعود «زمرة من الأرستقراطية الراحية للأدب والفن، الأنيقة، المتحررة من الخرافات الأخشن». وتلك «الخرافات الأخشن» تسربل شبح والد هاملت، وتقل فعلها في هاملت من الخارج، وشكسبير رقيق مع حرس العصور الوسطى الذين يتعجبون للسلام الذي يعمر المكان في موسم أعياد الميلاد حيث لا يظهر أيّ شبح. فيبدو «الزمن فارغاً تماماً وشفوفاً». ولكن في ما يخصه، وحتى بعد رؤية الشبح، فإنّ هاملت يتحدث بمرح عن الأحلام المزعجة التي يمكن أن تأتي في غفلة الموت.

وفي سخريتها من العزاء المسيحي تدشن مسرحية «هاملت» نقطة انعطاف فلسفية في الألفية

الغربية: البرهة التي تكون فيها نزعة الشكّ الإنعكاسية، التي تبدو منقّرة تماماً في نظر ميوش (رغم أنه يشارك فيها)، مهيمنة فكرياً. وفي أعقاب انهيار السلطة الدينية تأتي الثورة الاجتماعية: «إصبح قدم الفلاح تدنو من عقب أفراد الحاشية الملكية».

و«هاملت»، وحدها بين جميع مسرحيات شكسبير الكبرى، محكومة بوغي غنائي وحيد. آل ماكبث إثنان؛ هول وفولستاف إثنان؛ أنطوني وكليوباترا إثنان؛ ديدمونة وعطيل وإياغو ثلاثة؛ وفي «لير» ثنائيات وثلاثيات تامة. هملت ليس له نسل، ولا زوجة، ولا ضابط لمشاركته اقتفاء درب الثأر. وإن عزله التأملية ووضعه الغنائي هما اللذان يحركان مناجاته لنفسه. وهاملت في المركز دائماً، وكلّ الشخصيات الأخرى في المسرحية تستفزّ أو توتّخ أو تقاطع شلالات لغته الرفيعة. والمخرجون يعكسون هذه الهيئة الغنائية في اللوحة الختامية للشخصيات على الخشبة: هاملت يخزّ في الوسط (وهوراشيو إلى جانبه)، وقريباً منه نجد جثث كلاوديوس، غرترود، وليريتس، وفي الأجنحة الداخلية تجثم أجساد موتى المسرحية الآخرين: فونتنيراس العجوز (الذي قتله هاملت)؛ هاملت العجوز (الذي قتله كلاوديوس)؛ بولونيوس، روزنكرانتس، وغلدنستيرن (الذين قتلهم هاملت)؛ وأوفيليا، التي ماتت منتحرة.

«هاملت»، إذًا، هي قصيدتنا الأرفع في طور ما بعد المسيحية، القصيدة التي ترفض الحبكة الخلاصية الخطيئة للمسيحية - حيث يستخرج الربّ الخير من الشر - وترفض أيضاً الهرمية السياسية المستقرة الكامنة في الإيمان المسيحي بأن السلطة الملكية مشتقة من الله. ومثل كلّ القصائد الغنائية تعرض «هاملت» بنية متواترة دورياً: ضربة الموت تكرّر نفسها في مصير كلّ شخصية رئيسية؛ والعرض الكئيب الصامت مثل مسرحية «مصيصة الفئران» تعيد تدوير حبكة الجريمة ذاتها؛ والقبران المفترحان لكلّ من أوفيليا وبوريك البريثين يخدمان كرمزين فاغرين عن شحن الأغنية المستمرة المصاحبة للمأساة. ولقد كتبت إميل دكنسون ذات يوم: «لقد عثر على مستقبله ذاك الذي عثر على شكسبير»، وإنّ معضلة مستقبلنا ذاته هو ما نعثر عليه في هذه القصيدة الدرامية العظيمة، حين نصفي إلى لحن هاملت المنفرد الغنائي وهو يتأمل في مسرح حقل القبور (١١).

بول أوستينو

الهديل عن سفك الدماء

في صيف السنة الماضية احتشد أكثر من مليون إنسان في جادة الشانزليزيه للإحتفال بفوز فرنسا في كأس العالم لكرة القدم. ووفق جميع الحسابات كان هذا الحشد هو تظاهرة الفرح الشعبية الأضخم في باريس منذ تحريرها من ألمانيا سنة ١٩٤٤.

وفي وسع المرء أن يفرغ فمه استنكاراً لمغزى الحدث. كان الأمر انتصاراً رياضياً ليس أكثر، فكيف لأتية مختلة جامحة أن تقارنه بنهاية الاحتلال النازي. ولكن المشهد كان ماثلاً للعيان أمام الجميع: في الجادة ذاتها، في المدينة ذاتها، الفرحة ذاتها، التمدد ذاته للفخار القومي الذي استقبل دوغول قبل ٥٤ سنة.

ماذا نستنتج من ذلك؟ حين طلب مني أن أكتب شيئاً عن الألفية، كانت «أوروبا» هي الكلمة الأولى التي مررت بخاطري. ولكن حين قلبت في ذهني الصورة أو الحقيقة المهيمنة التي تلخص عشرة قرون من التاريخ الأوروبي، كانت الكلمة التي تلح في تكرار نفسها هي «سفك الدماء». وبهذه المفردة أعني ميتافيزيقا العنف: الحرب، الدمار الجماعي، وذبح الأبرياء.

ذلك لا يعني إنكار أمجاد الحضارة الأوروبية. ولكن بالرغم من دانتلي وغويا، وبالرغم من «الحركة الوثائقية» (١٢) وإعلان حقوق الإنسان، فلقد ندر أن يمرّ شهر خلال الألف سنة الماضية دون أن تزعم مجموعة أوروبية قتل مجموعة أخرى من الأوروبيين. بلد يحارب ضد بلد (كما في «حرب المئة عام»)، أو تحالف بلدان ضد تحالف بلدان أخرى (كما في «حرب الثلاثين عاماً»)، ومواطنو بلد ما يحاربون بعضهم بعضاً (حروب الدين في فرنسا). وحين يصل الأمر إلى قرننا المتبجح بالتقدم والأنوار، فحدث ولا حرج.

ولحسن الحظّ ساد السلام بين القوى الأوروبية الرئيسية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. ذلك لا يعني أنّ هذه الأمم تتبادل الحب، ولكن لمرة واحدة على الأقل بدا وكأنّ الغالبية العظمى من الأوروبيين قد عثرت على وسيلة لكره بعضها البعض دون أن تضطرّ إلى تمزيق الأوصال إرباً. هذه المعجزة تأخذ اسم كرة القدم.

وسواء انبثق الأمر من الخرافة أم من سواها، نعرف أنّ الإشارة الأولى إلى لعب كرة القدم في هذه الألفية ترتدّ إلى حادثة حربية. ففي العام ١٠٠٠ أو نحوه احتفل البريطانيون بانتصارهم على قائد عسكري دافركي قام بغزوهم، ففصلوا رأسه عن جسده، واستخدموا الرأس ككرة قدم.

وقد لا يتعيّن علينا تصديق هذه القصة، ولكننا نعرف أنه قرابة العام ١١٠٠ كانت إنكلترا تحتفل بأيام «ثلاثاء المرافع» Shrove Tuesdays بإقامة مباريات كرة القدم التي كانت تستقطب بلدات بأكملها. وكانت اللعبة تضمّ ٥٠٠ لاعب في كلّ فريق، والملاعب ينسبط على أميال عدة، والمباراة تستغرق اليوم كله، دونما قواعد ثابتة. وعُرفت هذه اللعبة باسم كرة قدم الدهماء، وكان الأذى الناجم عن هذه الدورات شبه المنظمة يسفر عن العديد من الجرحى، فاضطرّ إدوارد الثاني إلى حظر اللعبة في سنة ١٣١٤.

كذلك صدرت قرارات منع مماثلة عن إدوارد الثالث، وريشارد الثاني، وهنري الرابع. وعنف هذه الرياضة لم يكن وحده سبب انزعاج هؤلاء الملوك، إذ خشوا أيضاً أن يؤدي الكثير من الإنغماس في

هذه اللعبة إلى إلهاء الناس عن الوقت المخصص للتدريب على الرماية، وأنّ المملكة بذلك سوف تكون أضعف في استعدادها العسكري لمواجهة الغزو. ولكن في نهاية القرن السابع عشر لم تعد الرماية مهارة ضرورية للجندي، فكان أن حظيت اللعبة بتشجيع شارلز الثاني. ولقد أدخلت قواعد ثابتة في عام ١٨٠١، وفي عام ١٨٦٣ وضعت في جامعة كامبرج قواعد اللعبة كما تُعرف في أيامنا هذه، فانتشرت في أرجاء أوروبا وبقية أطراف العالم. ومنذئذ تطوّرت لعبة كرة القدم لتصبح اللعبة الأكثر شعبية في التاريخ.

والبلدان اليوم تخوض حروبها في ملاعب كرة القدم، يجنود يرتدون السروال القصير، والمفترض أن هذه لعبة، وأن التسلية هي هدفها. غير أن الذاكرة الخفيفة لتناحرات الماضي تخيّم على كل مباراة، وكلما سُجّل هدف ترددت أصداة الانتصارات والهزائم القديمة. هولندا ضد إسبانيا. انكلترا ضد فرنسا. بولندا ضد ألمانيا. وحين تابعت مباريات كأس العالم الأخيرة ورأيت أنصار مختلف المنتخبات وهم يلوحون بأعلام بلادهم وينشدون الأغنيات الوطنية، أدركت أن الأوروبيين عثروا أخيراً على بديل للحرب. نعم، لست أجهل أمر شغب الملاعب، وأعرف ما وقع من أحداث شغب في فرنسا خلال كأس العالم. ومع ذلك فإن في وسعنا تعداد الضحايا على أصابع اليدين، وأما منذ جيل واحد فقط، فقد كنّا نعدّم بالملايين (١٣).

ترجمة وتحرير: صبحي حديدي

هوامش المترجم:

(١) لورانس نورفولك Norfolk روائي بريطاني معاصر، حققت روايته الأولى «قاموس ليمبرير» نجاحاً مفاجئاً ومبيعات عالية. والرواية من الطراز ما بعد الحداثي، تدور في إحدى الجزر البريطانية أواخر القرن الثامن عشر، وتسرد حكاية الفتى جون ليمبرير مع مجموعة الأساطير والحكايات الخرافية التي قرأها وصنّفها. ثم أخذت تقع في حياته اليومية على نحو غامض وسحري.

(٢) جوزيف روث Roth (١٨٩٤ - ١٩٣٩) روائي وصحافي وناشر نمساوي، عكست أعماله مذهب الشك ومعارضة النزعة العسكرية والصعود النازي. بين أشهر رواياته «فندق سافوي» و«طيران بلا نهاية».

(٣) جون بارت Barth روائي أمريكي معاصر تركّز أعماله على الطبيعة العشوائية للأعراف والقيم الاجتماعية، وتسعى إلى «محاكاة شكل الرواية، بواسطة مؤلف يحاول محاكاة دور المؤلف» كما يقول في عبارة شهيرة. بين أعماله «الأوبرا العائمة»، «نهاية الدرب» و«ضائع في بيت المسخرة».

(٤) أنطونيا سوزان بيات Byatt روائية وناقدة بريطانية معاصرة، تدور أعمالها حول تأثير الفن على الحياة. أشهر أعمالها «اللعبة»، «العنقاء في الحديقة» و«امتلاك».

- (٥) وقعت معركة هاستنغز في عام ١٠٦٦، قرب مقاطعة سسيك الحالية. وفي هذه المعركة الفاصلة تمكن وليام الغازي، دوق نورماندي، من هزيمة هارولد ملك إنكلترا.
- (٦) هي وثيقة الحقوق التي أجبر النبلاء الإنكليز الملك جون على إقرارها في عام ١٢١٥. وتعتبر بمثابة ضمان لحقوق الإنسان ضد سلطات الملك.
- (٧) «قانون بويل» هو القانون الذي يفترض بأن حجم كتلة معطاة من الغاز يتناسب عكساً مع حجم الضغط الناتج. وقد اكتشفه سنة ١٦٦٢ الفيزيائي الإيرلندي روبرت بويل.
- (٨) وليام أوكام Ockham، فيلسوف ومنطقي إنكليزي أحياناً أسس المدرسة الإسمية. وكان أيضاً كاهناً فرنسيسانياً دافع عن فقر المبشرين الإنجيليين ضد سلطات البابا يوحنا الثاني والعشرين.
- (٩) فيليبو برونيليشي Brunelleschi (١٣٧٧ - ١٤٤٦) معماري إيطالي عاش في عصر النهضة. أول وأحد أعظم المعمارين الإيطاليين الذين دشّنوا عصر استخدام المنظور في العمارة.
- (١٠) ريتشارد باورز Powers روائي معاصر تتناول أعماله تسارع إيقاع الزمن، وعواقب المداثة، وانحسار البعد الإنساني في الحياة المعاصرة. بين أعماله الشهيرة «ثلاثة مزارعين في طريقهم إلى الرقص»، و«معضلة السجين» و«قوّة».
- (١١) هيلين فندلر Vendler ناقدة أمريكية معاصرة، لعلها اليوم في طليعة أفضل من يمارسون نقد الشعر في اللغة الإنكليزية. صدر لها مؤخراً كتاب ضخم في التعليق على سونيتات شكسبير.
- (١٢) «الحركة الوثيقية» Chartism هي المبادئ التي نادى بها بعض الساسة الإنكليز المصلحين في القرن التاسع عشر، وهدفت إلى تحسين أوضاع الطبقة العاملة اجتماعياً وسياسياً.
- (١٣) بول أوستير Auster روائي أمريكي سافر كثيراً، وأقام بعض الوقت في فرنسا، قبل أن يستقر أخيراً في الولايات المتحدة. أعماله تتغذى من السيرة الذاتية والترحال، ومن رواياته «اختراع العزلة»، «موسيقى الصدمة»، «ثلاثية نيويورك»، و«تيمكتو» مؤخراً.

قراءة في الخطاب العربي عن الأزمة

(٢)

ساهر الشريف

في القسم الأول من هذا البحث^(١) الذي نشر في مجلة الكرمل، حاولنا أن نتعرف، بالإستناد إلى عدد من الكتابات التي ظهرت خلال عقد التسعينات هذا، على كيفية مقارنة الفكر العربي المعاصر لطبيعة الأزمة الشاملة التي تواجهها المجتمعات العربية، وللأسباب التي تسببت بها، حيث تبين لنا أن الخطاب العربي عن هذه الأزمة قد توزع على اتجاهات رئيسة ثلاثة، ركّز الأول منها على الدولة، وركّز الثاني على المجتمع، بينما ركّز الثالث على الفكر والثقافة. وكان من الطبيعي أن تبقى الزاوية التي قارب منها كل اتجاه من هذه الاتجاهات الثلاثة موضوعه هي التي حكمت بحثه عن المخارج والحلول.

غير أنه يلاحظ، بداية، بأن المفكر العربي، الباحث عن هذه المخارج والحلول، لم يعد في الغالب، واثقاً، كل الثقة، في ضوء الأوضاع العربية السائدة اليوم، من قدرة العرب على تجاوز هذه الأزمة، بل يبدو وكأنه يتعامل مع إمكانية الخروج من هذه الأزمة بوصفها احتمالاً من الاحتمالات، ينبغي العمل مع ذلك، وعلى الرغم من كل الظروف الصعبة، من أجل تأمين غلبته. فالمفكر القومي المخضرم قسطنطين زريق يتساءل في حديثه «إلى الأجيال العربية الطالعة»: «هل ثمة جدوى من العمل في سبيل قضايا يبدو أنها فاشلة حتماً، وهل ثمة بديل ثابت وواضح للإحباط والهروب؟»، إلا أنه لا يجد مفرّاً، على الرغم من ذلك، من حث المعنيين بالمستقبل العربي على تحري «إمكانات» الأمل الحافز و«احتمالات» العمل المجدي^(٢). أما فهمي جدعان فيعتبر، في كتابه «الطريق إلى المستقبل»، أن الأمل الفسيح والرجاء الواثق «أمران غير مسوغين بإطلاق»، وذلك لسبب بسيط هو «أن واقع

الأحوال الذي نحيا لا يسوع قليلاً أو كثيراً مثل هذا الأمل الفسيح والرجاء الوائق؛ ومع ذلك، فهو يرى بأن «نداء الواقع» و«قوة الدافع» يفرضان على العرب أن يكونوا «مسكونين بالأمل متحركين بالرجاء»^(٣). غير أن محمد عابد الجابري يتميز، عن غيره من المفكرين الذين بحثوا، في السنوات الأخيرة، في الأزمة العربية، بدعوته الصريحة، في مراجعته النقدية لـ «المشروع النهضوي العربي»، إلى التخلص من «الإحباط» ومن «أيدولوجية الإحباط»، التي يرى فيها «أيدولوجية التنظير للهزيمة والسقوط»؛ فالمقارنة بين واقع العرب في بداية هذا القرن أو بين حالهم في الخمسينات والستينات، وبين واقعهم اليوم، تبين - كما يؤكد - «أن درجات من التقدم تحققت على صعيد العمران والصحة والتعليم والوعي»، وأن ظروفهم الراهنة هي، بكل المقاييس، «أهون وأفضل من ظروف رواد النهضة». وعليه، فالموقف السليم، في نظره، هو الموقف الذي ينظر إلى الأمور «نظرة نسبية تاريخية» ويفكر في العرب من زاوية «الإرادة في التغيير»، وفي «تشبيد المستقبل العربي»، لا انطلاقاً من المعطيات التي يتشكل منها الواقع العربي الراهن^(٤).

ولكن إذا كان على الإنسان العربي أن يتخلى عن أيدولوجيا الإحباط وأن يبقى متشبهاً بالأمل في إحداث التغيير، فمن هي القوى الفاعلة اليوم على مسرح الأحداث السياسي، والمؤهلة لتحمل مسؤولية إنجاز هذه المهمة؟.

فالقوى القومية والإشتراكية هي اليوم، بعد أن وصلت مشاريعها التغييرية إلى طريق مسدود، في أزمة، تمثل مظهراً من مظاهر الأزمة العربية العامة وأزمة السياسة والعمل السياسي على وجه التحديد، ولن يكون في وسعها، قبل أن تقوم بإعادة تكوين نفسها وتجديد برامجها، الإضطلاع بهذه المهمة. وهذا ما يؤكد عليه قسطنطين زريق، الذي يرى أن معظم فئات «الملتزمين» قد تفرقت وتبعثرت بسبب الضغوط الخارجية والتحول الداخلي، حيث لم يعد الإتجاه القومي، حتى عند المحافظين عليه، «مبعث أمل وطيد بالمستقبل وثقة حازمة بقدرة «الأمة» العربية على الفوز بالتحريروالازدهار والابداع» (وهنا يعترف زريق أنه كان في الماضي يتكلم ويكتب عن «الأمة العربية»، إلا أنه صار الآن يتجنب هذه التسمية لبعدها عن الواقع المعيش، ويؤثر عليها «المجتمع» أو «المجتمعات» العربية، مع اعتقاده بأن هذه المجتمعات تمك من العناصر ما يؤهلها لأن تتحول إلى أمة موحدة ذات قومية شاملة). أما الشيوعيون واليساريون، فهم مثل الوطنيين والقوميين - كما يضيف - في التشتت والضياع، «بل وأغل منهم، حيث تحالفت قوى خارجية وداخلية على محاربتهم وقمعهم»، كما أخطأ الشيوعيون أنفسهم في «ارتباطهم الرسمي بالنظام السوفياتي وإحجامهم عن التوجه القومي أو تباطؤهم في اقتباسه، بالإضافة إلى تفرقهم وانقساماتهم»، وتقلص أيضاً نفوذ غيرهم من اليساريين. ونتيجة «طول المعاناة من هجمات الخارج وعلل الداخل وعجز الحركات القومية واليسارية أزاها»، كان من الطبيعي - كما يستخلص زريق - أن تأخذ الحركات الأصولية الدينية في النمو، على اعتبار

أنه «ليس مثل المرجعية الدينية ملجأ للعقول المضطربة والنفوس الزائغة يدها بعقائد مطلقة ثابتة يحررها من عقد البلبلة واليأس»^(٥).

ويتوقف سمير أمين في كتابه: «في مواجهة أزمة عصرنا»^(٦)، بشكل خاص، عند الأزمة التي يواجهها اليسار العربي، فيعتبر أن تبلور السمات الجديدة للنظام العالمي قد أدى «إلى تآكل تدريجي لوسائل نضال اليسار التقليدية»، كما ظهرت نقاط ضعف واضحة في النظرية الماركسية، تمثلت، بوجه خاص، في نقاط ضعف تحليل المادية التاريخية، «وهو تحليل ركز على الوجه الإقتصادي للمشكلة الاجتماعية على حساب الأوجه الأخرى، وخاصة نظرية السلطة وفعل العوامل الثقافية، ومنها العقائد الدينية».

ومن ناحية أخرى، تجلّي القصور في نظرات اليسار في الدور الذي لعبه في إشاعة أوهام «التنمية» في إطار مشروع «بورجوازي وطني يرمي إلى تكملة الاستقلال السياسي بالتحديث المجتمعي والتصنيع الاقتصادي»، وهو ما جعله يتحوّل إلى «ذيل» لنظم الحكم الوطنية، متنازلاً بذلك عن «موقفه التقليدي كممثل للطبقات الشعبية والمدافع عن مصالحها إزاء الحكم ليصبح جناحاً من النظام نفسه». ويخلص المفكر الماركسي إلى أن هناك علاقة وثيقة بين قصور اليسار في نقده المشروع السوفيتي وبين قصوره الموازي في نقد المشروع البرجوازي الوطني في بلداننا العربية؛ ومصدر هذا القصور هو هو في الحالتين «أي طابع اليسار الذي لم يتجاوز حدود النظرة البرجوازية الوطنية».

كيف يُنظر إلى جماعات الإسلام السياسي اليوم؟

ويتفق الباحثون والمفكرون العرب، عموماً، على أن الأزمة التي تواجهها المجتمعات العربية، والتي تفاقمت كثيراً في السنوات الأخيرة، هي التي هيأت الأرضية الملائمة لبروز الحركات الإسلامية السياسية، بهذا الزخم، على مسرح الأحداث السياسي في العالم العربي، إلا أن كل واحد منهم، ووفقاً للنموذج التحليلي الذي اعتمده، يعطي تفسيره الخاص لهذه الظاهرة ولما تحمله من أبعاد. فبرهان غليون، الذي يتبنّى، في كتابه «المحنة العربية، الدولة ضد الأمة»، نموذجاً تحليلياً قائماً على قاعدة الانفصال بين الدولة «التحديشية» والمجتمع، يرى بأن ما يميّز الإسلامية السياسية المعاصرة عن الإسلامية الإصلاحية، التي كانت تجعل من إصلاح المجتمع، كدين وأخلاق وتعليم وأدب، محور اهتمامها، هو موقفها من السلطة وإيمانها بأن إصلاح المجتمع يمر عبر إصلاح الدولة، وأن تطبيق الشريعة، كقانون دولة، هو جوهر الإصلاح السياسي. أما «جاذبية» الخطاب الذي تروجه هذه الإسلامية السياسية المعاصرة فيرجعها الباحث إلى «حقيقة أن استمرار إنسان قيم الحداثة والتجديد والتقدم على مرجعية غربية قد قطعها عن الجسم الكبير للأمة والمجتمع، وجعل منها ما يشبه الاسم التجاري

الخاص ببعض النخب المتغربة؛ وبهجومها على هذه الحداثة، تحاول نخب الأجيال الجديدة، التي حُرمت من المشاركة أو الإدماج في نظام التحديث ولم ترَ منه إلا شروط تحقيقه القمعية، تحاول «أن تنحى النخب التقليدية عن مواقع السيطرة»^(١٧).

غير أن عزيز العظمة، الذي يتبنى نموذجاً تحليلياً قائماً على رفض فكرة الانفصال بين الدولة العربية الحديثة والمجتمع، فهو - رغم تحميله هذه الدولة مسؤولية توفير الشروط التي سمحت بتنامي جماعات الإسلام السياسي - يرد الأمر ليس إلي «تحديث» أو «حداثة» هذه الدولة، ومرجعيتها «الغربية»، وإنما إلى ما يسميه بظاهرة «تمشيق» الدولة الوطنية، التي حاربت هذه الجماعات «أمنياً» ورعتها في «أنظمة الإعلام والتربية»، وكذلك إلى تنامي نفوذ وتأثير «الإسلام النفطي» ولا سيما في ميدان الإعلام والتربية^(١٨).

أما فهمي جدعان، الذي تندرج مقارنته للأزمة العربية في حقل دراسات تبحث في علل المجتمع على المستوى الحضاري وتتوقف عند التغير الذي طرأ على نظام القيم السائد فيه، فيربط بروز الحركة الأصولية الإسلامية بـ «أزمة الأفاق المسدود» التي تواجهها المجتمعات العربية، في ظل غزو «الزعة الذرائعية البرغماتية» جميع مناشط الحياة العربية وقطاعاتها وانتشار حالة «التدافع الشرس غير الرحيم في مفاصل المجتمع والدولة وفي حياة الأفراد»؛ إلا أنه يقرر بأن الحركة الإسلامية السياسية المعاصرة ليست «ردة فعل» بإزاء الإخفاق العربي الشامل بقدر ما هي «تعبير مستمر عن تطلعات قديمة متجددة لاحتياز عالم روحي وأرضي لا تعيث فيه قوى الفساد الضارية في نشدان الدنيا وجبروتها وغلبتها». أما الأزمة العربية الراهنة، فقد هيأت لهذه الحركة «دواعي القوة والجاذبية ومسوغات الدعوى بأن تكون البديل الطبيعي لتلك القوى (الوطنية والقومية والاشتراكية) التي كانت وراء الإخفاق والهزائم». فهذا الإخفاق العربي هو الذي شجع إذن، في تصوره، الحركات السياسية الإسلامية «على الخطو السريع في طريق العمل الصدامي، وفي الدعوة إلى بديل راديكالي للأوضاع القائمة وللهيمنة الغربية وقيم الحداثة، يتمثل في الإسلام نفسه»^(١٩).

ويعتقد محمد عابد الجابري، الذي يقيم نموذج التحليلي على أساس وجود «انشطار ثقافي» في المجتمعات العربية، أن الإسلام السياسي لا يمثل ظاهرة جديدة على الحياة العربية، بل هو يرجع إلى محاولة جمال الدين الأفغاني في القرن الماضي توظيف الدين في السياسة. وفي نظره، فإن الجماعات الإسلامية الناشطة اليوم تقوم على قاعدة هذا «الانشطار العمودي» الذي تعاني منه المجتمعات العربية في الحقل الثقافي، وقوامه وجود ثقافتين مختلفتين ونخبتين متنافعتين، واحدة تتخذ الثقافة الأوروبية المعاصرة مرجعية لها، والأخرى تتمسك بالمرجعية الثقافية العربية الإسلامية^(٢٠).

وفي الواقع، فإن عودة جماعات الإسلام السياسي منذ النصف الثاني من السبعينات، بزخم كبير، إلى مسرح الأحداث السياسي في العالم العربي - بعد أن كانت قد انكفأت على نفسها في زمن المد

القومي والاشتراكي في الخمسينات والستينات . كان نتيجة تضافر مجموعة من العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، التي لا يمكن أن يحيط بها غودج تحليلي واحد. ومن بين هذه العوامل، التي تتجاهلها المقاربات الثقافية في الغالب، سيادة الإستبداد واقتدار الحريات، وتعرثر مشاريع التنمية، وتنامي الإستقطاب الإجتماعي، وانتشار الفساد، وتوسع مساحات الفقر وتفاقم البطالة وتراجع فرص العمل، ولا سيما بين صفوف الشباب والخريجين الجدد وبين المهاجرين الريفين إلى المدن، وتنامي الشعور بالإحباط خصوصاً في ظل أزمة الأيديولوجيات التفسيرية القومية والاشتراكية. ومهما يكن، لا بد من القول، تعقياً على الأفكار التي عرضناها أعلاه، إن الإسلام السياسي المعاصر، الذي برز في مطلع ثلاثينات هذا القرن مع تشكل جماعة الإخوان المسلمين، لا يمثل أبداً، وخلافاً لما يراه محمد عابد الجابري، امتداداً لتيار الإصلاح الديني الذي أطلقه الأفغان في النصف الثاني من القرن الماضي، وواصله، من بعده، الإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا في المرحلة الأولى من حياته التي ظل فيها متأثراً بأفكار أستاذه الإمام، بل يعبر - أي هذا الإسلام السياسي المعاصر - في منطلقاته وتوجهاته وأهدافه عن قطيعة مع تيار الإصلاح الديني. صحيح أن «السيد» جمال الدين قد أراد توظيف الدين في السياسة - وهو التوجه الذي تخلى عنه عبده فيما بعد -، إلا أن عملية التوظيف هذه اضطلع بها مصلح أعاد وصل العلاقة التي كانت قد انقطعت بين الإسلام والفلسفة، وأعلى من شأن العقل، وتبنى مبدأ تأويل النص الديني بما ينسجم مع المصلحة ومع طبيعة العصر، وانفتح على الثقافة الإنسانية وأفكار التنوير الأوروبي، وأقر بشرعية الاختلاف؛ أي أنه التزم منهجاً مختلفاً كلياً عن المنهج الذي تتبناه جماعات الإسلام السياسي، أو، بالأحرى، معظمها. ولأن هذه الجماعات قد قطعت مع كل التراث العقلاني والمنفتح الذي راكمه الإصلاح الديني خلال حضوره القصر كتيار على ساحة الفكر والفعل العربيين، يصبح من الصعب قبول الرأي الذي عرضه فهمي جدعان والزاعم بأن جماعات الإسلام السياسي جاءت لتعبر اليوم عن «تطلعات قديمة متجددة لاحتياز عالم روحي وأرضي لا تعبت فيه قوى الفساد الضاربة في نشدان الدنيا»! فهذه الجماعات لا تروم، في الواقع، سوى الوصول إلى السلطة، وهي مستعدة من أجل ذلك، وكما بيّنت التجربة، أن تلجأ إلى أساليب غريبة كلياً عن المسحة الروحانية الأخلاقية التي أراد جدعان أن يضيفها عليها. ومع أن قطاعاً واسعاً من جمهور هذه الجماعات يتكوّن بصفة خاصة من الشباب الدينيين «المثاليين» الذين «يشعرون بالاغتراب ليس فقط بسبب ضالة وسائلهم المعيشية، بل أيضاً بسبب الصور الصارخة من الفساد والتحلل المنتشرة حولهم بفعل رأسمالية تابعة طفيلية»^(١١)، إلا أن الزعم بأن جماعات الإسلام السياسي قد ظهرت بوصفها تعبيراً عن رفض نظام الدولة «التحديشي» و«تغريب» النخب وتشرب المجتمع بالقيم «الأجنبية»، لا يستقيم مع حقيقة اعتماد هذه الجماعات نفسها على قوالب أيديولوجية كونية حديثة، ولا مع واقع أنه «لو نزعنا عن الخطاب الإسلامي

السياسي جهازه الرمزي التراثي السلفي ويوتوبيا السلف التي يستلهمها لألفيناه القرن الأيديولوجي لكل الحركات الشعبية... ولرأينا فيه قرين حركات قومية يمينية شتى، وخصوصاً الحركات القومية المحاصرة والطرفية»^(١١٢). وإذا كان الطابع الاستبدادي للدولة، وفشلها في ميدان التنمية وتعمق تبعيتها للخارج، قد أدى إلى بروز الإحتجاج داخل المجتمع على سياساتها، فمن الواضح بأن هذا الإحتجاج لا يقتصر اليوم، وخلافاً لما يوحي به برهان غليون، على الحركات والجماعات الإسلامية بل يتعداها ليشمل منظمات وهيئات اجتماعية ومهنية وأحزاباً علمانية، تندرج ضمن ما يسمى بـ «المجتمع المدني»، وتعتبر، رغم صعوبة ظروفها وضآلة امكاناتها، عن احتجاجها على الدولة في الفضاء السياسي الديمقراطي، داعية إلى مواصلة مشروع الحداث وتعميقه في اتجاه تعزيز العقلانية وضمان الحريات واحترام حقوق المواطنين وقصل الدين عن الدولة. وهذا النوع من الإحتجاج لا يمس الدولة في حد ذاتها، وإنما يوجه ضد احتكار فئات معينة للحيز السياسي، وبحيث يساهم إنهاء هذا الاحتكار في إعادة الاعتبار للسياسة وتنشيط العمل السياسي^(١١٣).

ومهما يكن، وبغض النظر عن التباين الظاهر في الموقف من العوامل التي ساعدت على تنامي حجم ودور جماعات الإسلام السياسي، يظهر، بين الباحثين والمفكرين العرب، ما يشبه الإجماع على أن هذه الجماعات لا تقدم حلولاً واقعية للأزمة العامة التي تواجهها المجتمعات العربية.

فبرهان غليون، الذي يقدر بأن ظهور هذه الجماعات قد ساهم في تنشيط الحياة السياسية العربية (علماً بأن الواقع يبين - إذا ما استثنينا الدينامية السياسية التي يولدها نشاط بعض القوى الإسلامية المشاركة في الكفاح ضد الاحتلال - أن أزمة السياسة العربية قد تفاقمت بظهورها)، يعتقد، مع ذلك، أنه من المبكر الحكم على مستقبل تيار الأصولية الإسلامية، وعلى ما إذا كان قادراً على التحول إلى «عقيدة جماهيرية مهيمنة»، على اعتبار أنه ما يزال أمامه عقبات كثيرة يلزمه تجاوزها بصورة إيجابية، في مقدمها «النجاح في بلورة مفهوم الديمقراطية الإسلامية، وصوغ استراتيجيات مقنعة وناجعة للتنمية، وإبداع سياسات عقلانية أو واقعية، إقليمية عربية ودولية، تأخذ بالإعتبار ميزان القوى وتتعامل معه من منطق الإستراتيجية العالمية»^(١١٤). بينما يرى هشام شرابي، الذي يربط في كتابه «النظام الأبوي وإشكالية التخلف العربي» ظاهرة التخلف باستمرار سيادة «النظام الأبوي» في المجتمعات العربية، أن الأصولية الإسلامية لن تقوى على توفير علاج ناجح للفوضى التي تتحكم بالمجتمعات العربية «الأبوية»، وذلك لأنها «مثالية»، ستكون حلولها بالضرورة «سلطوية ومركزة إلى عقيدة وسبل جبرية مطلقة». وهي وإن بدت على أنها قوة «محررة»، إلا أنها «في صميمها قمعية حتماً»، وستلجأ إلى «فرض نظام أبوي سلطوي يقوم على أيديولوجيا غيبية دينية»، جازماً بأنه متى تسلم الأصوليون زمام السلطة، فإنه سوف «تُستثنى أية إمكانية لقيام أي نوع من النقاش أو الحوار الديمقراطي»^(١١٥). وتنبع أهمية هذا الموقف، الذي توصل إليه

شرايبي، من حقيقة كون المفكر الفلسطيني قد اعتقد في وقت من الأوقات - كما يذكر في مقدمة كتابه - أن الثورة الأصولية قد تؤدي، عند انفجارها، إلى الإطاحة بالبنية الأبوية القائمة وتساهم، بتفكيكها بنى «المجتمع الأبوي المستحدث» في تحقيق امكانات الحداثة، إلا أنه أدرك سريعاً أن هذه الإمكانية لا أساس لها حيث من المرجح أن «يبقى جوهر المجتمع على ما هو عليه، ولا يتغير إلا المظهر واللغة»^(١٧)، بل من الممكن أن يؤدي انتصار الأصولية إلى إحداث تحول معاكس يتمثل في «العودة إلى الأبوية التقليدية»^(١٨).

وكما يؤكد حكيم بن حمودة فإن الجماعات الإسلامية، المنخرطة في السجال السياسي، تحولت اليوم إلى حركات سياسية خالصة، بحيث صار من المشروع مساءلتها عن برامجها وعن قدرة مقترحاتها على تقديم حلول مقنعة للأزمة التي تواجهها المجتمعات العربية؛ فهذه الجماعات تبدو قوة احتجاج سلبية من دون أن تكون قادرة على بلورة مشروع مجتمعي بديل. ويتفق سمير أمين مع هذا الرأي، فيعتبر أن حركات الإسلام السياسي، تجسد اليوم اتجاه رفض سلمي «لا يقدم بديلاً إيجابياً على مستوى تحديات العالمية»، حيث يقوم المشروع الذي تتبناه «على ثلاثة أعمدة، هي أولاً: إلغاء الديمقراطية، التي لم تتجاوز إلى الآن [في البلدان العربية] حدود الديمقراطية الليبرالية المزعومة المقصرة والمرتبطة بالكومبرادورية الفاسدة، وثانياً: إحلال خطاب أيديولوجي شمولي محلها [ينتهي إلى] خضوع شكلي لطقوس «دينية» لا غير، وثالثاً: قبول الإنفتاح الكومبرادوري الشامل على الصعيد الاقتصادي»^(١٩).

غير أن سيادة ما يشبه الإجماع على أن جماعات الإسلام السياسي لا تملك حلولاً واقعية للأزمة لا يعني وجود اتفاق بين هؤلاء الباحثين والمفكرين، حول كيفية التعامل مع هذه الجماعات التي دخلت، غالباً، في مواجهة مفتوحة مع الدولة، دفعت هذه الأخيرة، في بعض الحالات، إلى اللجوء إلى أقسى وسائل القمع للرد على تنامي دور ونفوذ الجماعات الإسلامية.

فهناك من يرى أن المصلحة العربية تقتضي وضع حد للمواجهة المفتوحة الدائرة بين هذه الجماعات والدولة من خلال إخراج الدين من حالة «الأزمة» واسترداد «حالة اليسر والرحمة»، التي تميزه عادة، وكذلك من خلال العمل على تبديل «سحنة» الدولة العربية لتصبح دولة حديثة حقاً «تأمر بقيم الحرية والعدالة والمساواة والقانون»، والتعويل، بعد ذلك، على «الإرادة الحرة للأغلبية التمثيلية» في تحديد الاختيار التاريخي المسؤول للصيغة الدينية - السياسية للمجتمع أو الأمة^(٢٠). وفي المقابل، فإن هناك من يشدد على ضرورة رفض التعامل والحوار مع هذه الجماعات، وذلك بغض النظر عن الاختلافات القائمة بينها، معتبراً أن التطرف والإعتدال، في إطار الأصولية، يلتقيان في سياقاتهما الثقافية والاجتماعية، وهما «يتصافران كتناغم آلات الأوركسترا الواحدة»، كما أن بين «السياسيين» من الإسلاميين وبين «الحركيين» منهم رابطاً أساسياً. هو هدف إقامة سلطة إسلامية، وبرنامج

اجتماعي مشترك^(١٢٠). بينما هناك من يرى في «النخبة العلمانية» طرفاً مشاركاً في تحمّل مسؤولية تأجيج «النزاع الأهلي» الذي تشهده المجتمعات العربية حالياً، مقدراً أن الأصولية الإسلامية قد وجدت أخيراً جوابها في «أصولية معادية للإسلام»، صارت تشكل قاعدة للتجمع والالتقاء بين أطراف نخبة حديثة تتشكل من «الشيوعيين والقوميين والليبراليين»، وتُمثّل «أقلية سياسية واجتماعية مهددة وخائفة»، تلجأ إلى المصادقة على منطق «العنف والقمع الشامل» الذي غارسه السلطة تجاه الإسلاميين، فتضحي، بعملها هذا، بشرعية الحداثة ذاتها وتساهم في تدمير مصادقية الديمقراطية^(١٢١). ويعبّر سمير أمين عن موقف متميّز تجاه هذا الموضوع؛ فهو، إذ ينطلق من أن التعارض بين نظم الحكم «الكوميرادورية» وبين الحركة الإسلامية هو في الواقع «تعارض جزئي خفيف، لا يعدو أن يكون سباقاً على الحكم دون نية في تغيير جوهر السياسة المتبعة»، يرى أن تحالف اليسار العربي مع أنظمة الحكم، أو مع المعارضة الإسلامية، لن يكون له سوى نتيجة واحدة، وهي تأجيل إعادة تكوين هذا اليسار وعرقلة عملية بناء القوى الشعبية القادرة على الإضطلاع بمهمات التغيير. ففي نظر المفكر الماركسي، سيؤدي تحالف اليسار مع نظم الحكم القائمة إلى إضعاف مصادقته في وقت تبدو فيه هذه النظم نفسها «غير قادرة على، ولا راغبة في» تصفية «الإسلام السياسي، بل تنوي» استيعابه» من خلال المزايدة الخطابية على الأرضية نفسها، والتنازلات التي تفتح أبواب الحكم للرجعية باسم الدين». أما بخصوص احتمال تحالف اليسار مع جماعات الإسلام السياسي، فإن سمير أمين، إذ لا ينفي حقيقة أن الإسلام السياسي هو غير متجانس، بل ينقسم إلى جناح «يميني سافر كوميرادوري الطابع مدعوم من نظم الخليج» وجناح «يساري» يعبى في صفوفه شباباً ثائراً، فهو لا يرى تناقضاً موضوعياً حقيقياً بين هذين التيارين، بل «تقسيماً للعمل بينهما، ولو دون وعي من قبل الشباب الثائر.. فالأيديولوجيا هي هي لدى الطرفين، أي إلغاء الديمقراطية وإقامة نظام شمولي باسم الدين والإنتفاخ الإقتصادي الرخيص»^(١٢٢).

أين تكمن الطريق إلى المستقبل؟

ولكن إذا لم تكن جماعات الإسلام السياسي مهياةً للعب دور «المنقذ»، وإذا كانت برامج ومشاريع القوميين والاشتراكيين التغييرية قد وصلت إلى طريق مسدود، فأين تكمن، إذن، الطريق إلى مستقبل عربي أفضل؟.

في الإجابة عن هذا السؤال، من الممكن أن نرصد، ووفقاً للنماذج التحليلية التي اعتمدت لدى تحديد طبيعة الأزمة وأسبابها، طرقاً عديدة مقترحة، لتجاوز هذه الأزمة، كطريق النهوض الحضاري، وطريق إنهاء القطيعة بين الدولة والمجتمع، وطريق القضاء على «النظام الأبوي»، وطريق تكريس

العلمانية وفصل الدين عن الدولة، وطريق إعادة بناء اليسار وإحياء مشروعه التغييري. ورغم تعدد هذه الطرق، إلا أنه يلاحظ عموماً، في الكتابات الفكرية العربية التي تصدرت في السنوات الأخيرة لمسألة الخروج من الأزمة، توجه للعودة إلى مفهوم الإصلاح، والتخلي تالياً عن مفهوم الثورة، ودعوة إلى إعادة النظر في الموقف من السلطة، والتعامل مع عملية التغير بوصفها عملية طويلة النفس، ستمر حتماً بمراحل متعددة قبل أن تصل إلى غاياتها. كما يلاحظ بروز تركيز خاص على الديمقراطية، بوصفها أحد أبرز «مفاتيح» حل مشكلات الواقع العربي، ومحاولات للبحث عن طرق ومضامين جديدة للوحدة، وتأكيد على الدور الرئيسي الذي يمكن للمثقفين العرب الاضطلاع به، راهناً، ضمن المساعي المبذولة للخروج من الأزمة.

فقسطنطين زريق، الذي أخذ على العرب عدم وعيهم حقيقة أن الوطنية والقومية ترتبان عليهما، إلى جانب نيل الاستقلال وإنشاء الدولة الوطنية، «إقامة الحكم الصالح ورفع مستوى الجماهير». وهذا الهدف المزدوج هو في صميمه «هدف أخلاقي». يرى بأن طريق العرب للخروج من الأزمة يمر عبر «تنمية القدرة الذاتية العربية ومضمونها الحضاري»، وهو ما يتطلب تغييراً أساسياً وجدياً، في المجتمعات العربية، على مستوى الفكر والسلوك. فالعرب لن ينجحوا، في تقديره، في تجميع أسباب التحرر والتقدم، إلا بالاستناد إلى قدرتين أساسيتين مترابطتين هما: العقلانية، التي تركز إلى الموضوعية والخضوع للنقد، والخلقية، التي تقوم على مبدأ أولي هو الإهتمام بالآخر فوق وقبل الإهتمام بالذات^(٢٣). أما الوسيلة الرئيسة لإنماء العقلانية الخلقية فهي التربية الإصلاحية، التي تتعدى المدرسة ولا تقتصر على مرحلة محدودة من مراحل الحياة. وفي نظر المفكر القومي، فإن الإصلاح «الذي يؤكد على العنصر الإنساني وأهمية الدور الذي يؤديه الفرد» لا ينتظر قيام حكومات ومؤسسات «صالحة»، ولا يصلح عذراً لتباطؤ الأفراد المؤهلين، أو الجماعات المؤهلة، للقيام بمسؤوليتهم فيه، إذ هو «مفتوح لكل إنسان مؤهل، حتى لو اقتصر على إصلاح نفسه»^(٢٤). ومن هذا المنطلق لا يعود العمل «التحرري التحضري» في حاجة إلى انتظار «اكتمال خطة معينة» أو انتظار «أن يفوز بالسلطة فريق أو حزب أو قائد أعلى للقيام بالواجب»؛ فواجب كل مواطن يكون «في متناول يده أينما يكون»، ويكفيه أن «يظل ثابتاً في خندقه، مكافحاً أشكال الفساد الساري فيه وفي غيره، وعاملاً في تحرير نفسه ومن يستطيع من أبناء مجتمعه»^(٢٥).

ويتفق فهمي جدعان مع قسطنطين زريق على إبراز أهمية الجانب الأخلاقي، فيرى أن كل القرائن تشير إلى أن «السياسي»، برغم أهيمته القصوى، قد «جار جوراً عظيماً على الاجتماعي والأخلاقي حتى كاد أن يغيبهما تماماً»، مؤكداً بأن الفعل المطلوب اليوم ليس هو «الفعل السياسي السري وحده»، وإنما هو أيضاً، وربما قبل ذلك، «الفعل الاجتماعي والأخلاقي» وأن الفعل، في هذا الاتجاه، ليس منوطاً بالإرادة الفردية فحسب، وإنما أيضاً بإرادة الدولة «الزبئية» التي «تستمد سلطتها من

الإرادة الحرة لمواطنيها» وتدير شؤون رعيبتها «وفقاً لمبادئ العدالة والحرية والكرامة»؛ وعندما يعي العرب دلالة هذه القيم يكونون قد وضعوا أقدامهم على «الطريق السوية»^(٣٦).

وفي الواقع، فإن الدعوة إلى انتهاج طريق «الإصلاح الأخلاقي» ليست جديدة، بل هي ترجع إلى عقود عديدة ماضية، حتى أن نهضوا مثل أمين الريحاني كان قد طرح، منذ نهاية عشرينات هذا القرن، في دعوته إلى «إصلاح الأمة» (١٩٢٨)، أفكاراً ماثلة للأفكار التي يتبناها قسطنطين زريق اليوم، معتبراً - أي الريحاني - أن الثورة الأدبية يجب أن تسبق الثورة السياسية، وأن الثورة الأخلاقية والروحية ينبغي أن تتحقق قبل الثورة الاجتماعية، وأن المصلح الحقيقي هو الذي يصلح نفسه أولاً، وأن العلم لن يفيد ما لم يرتبط بالتربية الحقة والتهديب الراقى. وعليه، يصبح من المشروع أن نتساءل: لماذا لم يتحقق إلى الآن مثل هذا الإصلاح الأخلاقي؟ هل يعود ذلك إلى أن السياسي قد جار على الأخلاقي وغيبه، كما يظن فهمي جدعان؟ أم أن عطب منظومة القيم الأخلاقية قد تعمق بفعل تفاقم أزمة السياسة والعمل السياسي في بلداننا؟

أما منحو الاتجاه الذي ينطلق من فكرة القطيعة القائمة بين الدولة والمجتمع، فيرون المخرج في إنها هذه القطيعة، حيث يعتبر برهان غليون أنه لا يمكن لمسار التحديث والإندراج في الحضارة أن يستقر وينطلق إلا عندما تنجح المجتمعات العربية في السيطرة الحقيقية على الدولة، أي في القضاء على «الطابع الاستلابي» لها وتطوير وظيفتها «كأداة شرعية، من جهة، وعاملة على تجسيد وتنظيم الإرادة الجماعية، من جهة ثانية»، وهو ما لن يتحقق، في تقديره، إلا بعد «منع احتكار السلطة والثروة، المادية والثقافية»، من قبل فئة أو فريق أو طائفة اجتماعية، وبناء النظام الذي يتيح «أكثر ما يمكن من الحراك الاجتماعي وتداول السلطة الاقتصادية والسياسية والرمزية»، وما ينجم عن ذلك من آثار على مستوى تحقيق المشاركة الشعبية وضمان تكافؤ الفرص بين أفراد الأمة^(٣٧). ويرى خلدون حسن النقيب، من جانبه، أن الخيار الحقيقي، كخطوة أولى، لا يكمن في تقوية الدولة أو إضعافها بقدر ما يكمن في «منعها من التحول إلى شريك في استباحة الإمبريالية مصالح السكان وموارد المجتمع»، داعياً إلى العودة إلى الجماعة وأساليب التعبير «الجمعية» على حساب تدخل الدولة المركزية وتقنياتها الهائل لوسائل التعبير الثقافي^(٣٨).

وإذا كان النجاح في إقامة دول ديمقراطية يمثل أحد أبرز التحديات المطروحة على العرب في الألفية الثالثة - وهو ما سنتطرق إليه بالتفصيل لاحقاً -، إلا أنه لا بد من التنبيه إلى مخاطر المساعي الرامية، بحجة تفعيل دور المجتمع، إلى إضعاف دور الدولة في بلداننا والانتقاص من سيادتها وتحريها من بعض وظائفها، ولا سيما في ميدان التنمية والضبط الاجتماعي.

بينما يؤكد هشام شرابي، والذي يرى المخرج في القضاء على «الأبوية» بوصفها سمة المجتمعات المتخلفة، أن التغلب على النظام الأبوي المستحدث، واستبداله بمجتمع حديث يمران عبر تغيير جذري

لن يحصل «بضربة عصا سحرية»، بل يتحقق عبر مراحل، معتبراً أن الثورة «الحقيقية»، في العصر الجديد، هي «ثورة النفس الطويل»، وأن ربط التحرر بعملية الإستيلاء على السلطة، عبر الثورة «التقليدية»، لم يعد ضرورياً، وذلك لأن السلطة «لا توجد في أشكالها الميثية والتقليدية فحسب، بل إنها قائمة ضمناً ومنتشرة في شبكة علاقات تمخّي فيها الفاعلية الذاتية، وتتجسد في أنماط فكرية وممارسات اجتماعية محددة». ومن هذا المنظور، لا يعود التحرير، أي «التحول الديمقراطي»، عملية تحدث دفعة واحدة، بل يكون محصلة سياق طويل من التبدل والتغيير في مجالات ثلاثة: في البنية التحتية المادية، وفي المؤسسات الاجتماعية، ولا سيما في تركيب الأسرة الأبوية، وفي الممارسة السياسية^(١٢). ويشدّد شرابي على ضرورة العمل من أجل تغيير العلاقة بين الدولة ومواطنيها «من علاقة تركز إلى القمع إلى علاقة تنهض على الشرع والقانون»، معتبراً أن تبني مضامين قانونية تنبذ العنف، وتطمح إلى إجراء حوار سياسي مع السلطة، هو «الوسيلة الفعالة في هذه المرحلة للحد من استبداد السلطة وأنسنة العلاقات الاجتماعية، وضمان الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان، وعلى رأسها قضية تحرير المرأة». وأن هذا يمكن أن يتحقق عبر تبني أسلوب «العصيان المدني» بالإستناد إلى أشكال عدة من التنظيم القائم على الأفراد المستقلين والتقاطبات والأحزاب السياسية. ويولي المفكر الفلسطيني، في هذا السياق، أهمية خاصة للدور الذي يمكن أن تضطلع به الحركة النسائية في النضال ضد «النظام الأبوي المستحدث»، بوصفها «الأكثر ثورية من حيث الطاقة الكامنة فيها» بين منظمات المجتمع المدني، مع تقديره، في الوقت نفسه، بأن تحرير طاقات المرأة العربية «لا يمكن تصوّره ما لم يتغيّر وعي الرجال جذرياً حول قضية المرأة»^(١٣).

ويبدو أن شرابي، الذي يذهب إلى حد توقع أن تكون الحركة النسائية «الفتيل» الذي يشعل المجتمع «الأبوي المستحدث»، يُحل التمنيات محل وقائع الحياة العنيدة، والتي تبيّن بأن الدور الذي اضطلعت به الحركة النسائية العربية في النصف الأول من هذا القرن، في إطار النضال من أجل الإستقلال ومن أجل تمتعها بحقوقها وحرياتها، قد تراجع كثيراً اليوم، بل يمكن القول إن وعي المرأة العربية بقضيتها بات أضعف حالياً مما كان عليه في الستينات والسبعينات، وذلك على الرغم من الزيادة التي طرأت على عدد المنظمات المهتمة بقضايا المرأة. وفي ظني، فإن هذا التراجع، على مستوى الوعي والفاعلية، يرجع، هو أيضاً، إلى تفاقم أزمة السياسة والعمل السياسي العربيين، وما يرافقه من توجه إلى إبعاد المنظمات والجمعيات النسائية عن حقل السياسة.

وبخصوص القضية ذاتها، يرى عزيز العظمة أن الإحجام عن دفع القضية النسائية إلى منتهاها المطلوب، وتأجيل تعديل قوانين الأحوال الشخصية بوجه خاص، كان وما زال عنصراً بالغ الأهمية في ضرب عملية الحدّاث، معتبراً بأن «همود» التحديثيين العرب في ما يختص بإحياء المجتمع، وإحياء نصفه، كان من الأمور التي ساهمت في إيجاد خلاء فكري ملائمة الدعوات التكوّسية. ومن هنا فإن

أي نهوض بالمجتمعات العربية يجب أن يستند إلى نهوض اجتماعي شامل تشكل قضية المرأة ركناً أساسياً فيه^(١٣٧). وهذا لن يكون ممكناً، في تصوره، إلا على قاعدة الإستمرار فيما استقرت عليه الحياة العربية العامة من «انفصال فعلي» بين الدولة والدين وبين القانون والدين وبين الثقافة والدين، ورفض كل أشكال المساومة على «علمانية» الحياة العربية، التي باتت، بالرغم «من عدم اكتمالها» واقعاً تاريخياً «لا انفكاك عنه»، خصوصاً بعد أن «اندرج العرب، طوعاً أو قسراً في العالمية»، وأصبحوا «جزءاً من مشروع تاريخي كوني يتجاوز حدود الغرب». فالحدثة قد توطدت لدى العرب، كما يرى، وتأسلت في مجالات الفكر والمؤسسات والأيدولوجيا وقطاعات بالغة الأهمية من المجتمع، بحيث لم يعد هناك ما يبرر محاولات إدغام المستقبل في الماضي، أو محاولة ترجمة مبادئ سياسية ليبرالية معاصرة إلى لغة تنتمي إلى سياق تاريخي تام الاختلاف، كما لم يعد هناك مبرر للمحاولات الرامية إلى تحرير الحدثة «بلغة أخرى تراثية إسلامية»، كمحاولة «ترجمة الديمقراطية بالشورى»، والتي لا مأل لها «إلا تغليب الرمز الإسلامي على واقع الممارسة الديمقراطية»^(١٣٨).

وكما سبقت الإشارة في القسم الأول من هذا البحث، فإن العظمة يغالي في تقدير الشوط الذي قطعته مجتمعاتنا على طريق حدثة لم تفلح تماماً في زرع وترسيخ مكتسباتها، وفي مقدمها العلمانية -بفهومها الواسع، الذي لا يقتصر على مبدأ فصل الدين عن الدولة واعتبار الشعب مصدر السلطة، بل يشتمل على مبادئ أخرى مهمة مثل ضمان حرية التفكير واستقلالية الإرادة والإقرار بشرعية الاختلاف... الخ..، والتي لم تعان من حصار الدولة الوطنية ومن رفض القوي والمؤسسات التقليدية فحسب، بل عانت كذلك من التباس علاقة العلمانيين العرب أنفسهم بها ومن قصور نظرتهم إليها، الأمر الذي يجعل من تجاوز ذلك الإلتباس وذاك القصور مدخلاً للسعي من أجل أن تكون هذه العلمانية، بالفعل، واقعاً لا انفكاك عنه.

ومهما يكن، فقد كان المفكر التونسي هشام جعيط قد أشار، منذ مطلع الثمانينات، إلى أن المجتمع العربي تطور في اتجاه العلمانية بـ «خطوات عملاقة»، وإن «غير متكافئة»، إلا أنه لاحظ، وخلافاً لتعزيز العظمة، أن قضية هيمنة الدين على الدولة وعلى المؤسسات القضائية والأخلاق الاجتماعية، بقيت، مع ذلك، قضية مطروحة، ولا سيما في ظل وجود تقاليد ارتبطت بالدين وهي «توثق الإنسان وتشل كل اندفاع له إلى حياة حرة»^(١٣٩). ومن هنا فهو اعتبر أن «المهمة العاجلة» تتمثل في تخليص المجتمع من سيطرة الدين، أو بالأحرى من «المحتوى المؤسساتي الإسلامي المرتبط بعصر مضى»، وتحديد علمانية «جديدة في أسلوبها» و «غير معادية للإسلام»، تقوم على قاعدة الفصل الجذري بين التشريع الديني، من جهة، والمؤسسات الاجتماعية والقانون والأخلاقية الممارسة، من جهة ثانية، مع الاعتراف «بالعلاقة الجوهرية بين الدولة وبعض عناصر السلوك الأخلاقي والإجتماعي وبنية الشخصية الجماعية والعقيدة الإسلامية»^(١٤٠). واندرج موقف جعيط هذا من علاقة الدين

بالدولة والتشريع في إطار موقفه العام من الحداثة، إذ أكد المفكر التونسي ضرورة غرس الحداثة في مجتمعنا «دون أن نفقده تقاليده العربية الإسلامية»، داعياً إلى تجاوز المفاضلة بين الإسلام والتغريب، وبين التقليد والحداثة، على اعتبار أن الحداثة أصبحت، هي ذاتها، «مفترية بالنسبة لوطنها الأصلي وتماادت تنتشر على الصعيد العالمي». وعليه، يصبح من واجب العرب أن يسعوا إلى «إدراك الحداثة في بعدها العالمي وإدماجها وامتلاكها لمصلحتهم»^(٢٥)، وأن يسهموا في إثرائها والتعبير عنها بلغة خصوصيتهم.

وإذ ينطلق سمير أمين من أن المرحلة الراهنة، التي تحتازها بلداننا العربية، ليست مرحلة «المنافسة من أجل الإستيلاء على الحكم»، وذلك في غياب قوة اجتماعية شعبية تستطيع «أن تفرض نفسها على القوى الأخرى الداخلية سواء كانت تتجلى في نظم الحكم أم في بديل الإسلام السياسي وهما وجهان للعملة نفسها»، فهو يرى أن الخطوة الأولى على طريق الخروج من الأزمة، تتمثل في العمل على إعادة تكوين اليسار العربي وبناء القوى الشعبية، وذلك في إطار عمل طويل النفس يطاول مستويات عدة «من تحديد الأسس الفكرية، وسمات المشروع المجتمعي المطروح كهدف تاريخي، وتحديد المراحل الإستراتيجية للتقدم في الاتجاه المرغوب... والقوى الاجتماعية التي لها مصلحة في إنجاز المشروع والقوى المعادية له، ثم أخيراً بناء قواعد العمل المناسبة»^(٢٦). وعند تحديده سمات هذا المشروع المجتمعي المستقبلي، الذي لا يمكن أن يحمل سوى اسم «الإشتراكية»، ينطلق أمين من حقيقة أن الرأسمالية قد أنتجت عالمية، «مبتورة ومشوهة»، لكن رفضها سيعني «الخروج من التاريخ»، بحيث تصبح الإمكانية الوحيدة القائمة هي العمل على بلورة مشروع يعمل على تكملة ما بدأت الرأسمالية في تحقيقه في أفق الوصول إلى تجاوزها، مع تركيز النقد بوجه خاص، من زاوية مستقبلية، على مظهرين رئيسيين من مظاهرها هما الإستلاب السلعي والإستقطاب العالمي، بحيث تقام مبادئ المشروع الاشتراكي المستقبلي وقيمه «على ما حققته الرأسمالية ليس في المجال المادي فقط، بل أيضاً في المجالات الأخرى، التي تشمل مفاهيم حديثة مثل مفهوم الحرية الفردية والديمقراطية السياسية» مع السعي، في الوقت نفسه، إلى تطوير هذه المفاهيم وإعطائها «مضمونات أغنى وأقوى وأشمل»^(٢٧).

هل تشكل الديمقراطية مفتاحاً لحل مشكلات الواقع العربي؟

وفي الواقع، فإن الباحثين والمفكرين العرب، الذين تصدوا للبحث عن سبل الخروج من الأزمة العامة التي تواجهها المجتمعات العربية، يتفقون على إبراز أهمية الديمقراطية، ويجمعون تقريباً على تلمس التحولات الديمقراطية التي صارت تشهدا، في السنوات الأخيرة، بعض هذه المجتمعات

العربية. إلا أنهم يتباينون فيما بينهم عند تقييم آفاق هذه التحولات ومستقبلها والمعوقات التي تقف في وجهها، كما يختلفون حول «طبيعة» الديمقراطية المطلوبة، وما إذا كان عليها أن تتسم بسمات «عربية» خاصة أم لا، وما إذا كان عليها أن تكون «انتقائية» أم «شاملة».

يتوقف برهان غليون عند ظاهرة بروز مطالب الديمقراطية وقضاياها في المجتمعات العربية في السنوات الأخيرة، لكنه يلحظ أن التوجه الديمقراطي لا يزال «هشاً جداً» لسببين: الأول هو أن الديمقراطية «لا تزال شكلية جداً» ومطابقة، في معظم الأحيان، مفهوم الليبرالية الاقتصادية المنفلتة، بل إنها تبدو بمثابة تكيف مع الظروف الاقتصادية العالمية الجديدة وبالتالي «مفروضة من الخارج»، والثاني هو أن الشروط الموضوعية، المادية والتنظيمية والعقائدية، تجعل المسار الديمقراطي صعباً وملئاً بالمخاطر^(٣٨). وكان خلدون حسن النقيب قد اعتبر منذ مطلع التسعينات، في كتابه عن «الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر»، أن «الأزمة البنائية المزمنة» التي تواجهها هذه الدولة، في مرحلة من مراحل تطورها، تولد تحولاً نحو الديمقراطية، إلا أنه قدر، وبالأستناد إلى تجربة الدولة الناصرية، أن هذا التحول، الذي جرى في عهد الرئيس الراحل أنور السادات لم ينقل مصر من «التسلطية الناصرية» إلى «الديمقراطية الإنفتاحية»، وإنما نقلها إلى «نموذج فرعي آخر» من «التسلطية» يُطلق عليه اسم «الديمقراطية بعد السيف»، وذلك من خلال سياسات «ترضية» لم تغير كثيراً من الأسس التي يقوم عليها احتكار النخبة الحاكمة لمصادر القوة والثروة في المجتمع، والمتمثلة في الإستيلاء على الدولة، والإستيلاء على النظام السياسي والنظام الاقتصادي، والسيطرة على النقابات واستعمال وسائل الإعلام للتلاعب بالفكر بالجمهور^(٣٩).

أما عزيز العظمة، الذي يقدّر بأن أي انفتاح سياسي ديمقراطي في بلداننا العربية، مهما كان شكله وحجمه، هو «عنصر إيجابي»، يجب النظر إليه بواقعية وعقلانية، فهو يقسم الخطاب الديمقراطي الراهن إلى ثلاثة أنواع أيديولوجية: الأول هو خطاب الدولة، الذي يعبر عن عملية سياسية «انفتاحية» جاءت نتيجة «ضغوط خارجية» من جهة، و«احتياجات واختناقات اجتماعية واقتصادية»، من جهة ثانية، وهو خطاب يستند إلى مفهوم «إداري» للمشاركة السياسية وإلى ضرب من «التطورنة التكنوقراطية» التي تقول بتهيئة المجتمع لقبول التعددية السياسية وممارستها بمسؤولية، لكنها تعني عملياً «امتناع التداول الفعلي للسلطة»؛ أما الخطاب الثاني فهو خطاب بعض المثقفين، الذي ينتقد الدولة «التسلطية» والديمقراطية «غير الكاملة» المتمثلة في خطاب الدولة، ويرفض الإنفراج السياسي، مقيماً فصلاً بين الدولة والمجتمع، فيتسم بقدر غالب من عدم الفاعلية السياسية؛ والخطاب الثالث هو خطاب الإسلاميين، وهو خطاب «ظرفي سياسي وذو مآل شعبي أيديولوجي» قائم على «استبداد الأكثرية العددية الظرفية» وعلى مفهوم «توتاليتاري استثنائي للديمقراطية»^(٤٠).

ويعرب جورج طرابيشي في كتابه «في ثقافة الديمقراطية»^(٤١)، وتعليقاً على هذا الإهتمام المتزايد

بقضية الديمقراطية، عن تخوفه من أن يؤدي التوجه الديمقراطي المتنامي، لا سيما بين المثقفين العرب، إلى تحويل الديمقراطية إلى «أيديولوجيا خلاصية جديدة»، معتبراً أن «الاكتشاف» المتأخر لـ «فضيلة» الديمقراطية، من قبل شريحة واسعة من الإنتلجنسيا العربية، يجعل هذه الديمقراطية مهددة بأن تتحول إلى «أيديولوجيا ديمقراطية بديلة» عن الأيديولوجيا الثورية أو القومية «الأفلة شمسها».

وبغض النظر عن هذا التخوف، يلاحظ بأن الخطاب العربي عن الأزمة يتوقف، في الحقيقة، عند تطرقه إلى آفاق وإمكانات توطن الديمقراطية في البلدان العربية، عند المعوقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية، التي يتصور بأنها تعترض ذلك. ففي نظر بعض أصحاب هذا الخطاب يستلزم التحول نحو الديمقراطية مناخاً من السلم والدعة والنمو الاقتصادي، لن يتوفر قبل إيجاد حل نهائي للصراع العربي الإسرائيلي، الذي وفر استمراره ذريعة للأنظمة العربية لإرجاء قضية الديمقراطية.

بينما يرى البعض الآخر في ظاهرة غياب الديمقراطية على مستوى الأيديولوجيات العربية، بمختلف اتجاهاتها، أحد أبرز معوقات توطن الديمقراطية عربياً؛ فنضد به اليقظة، يجنح الفكر القومي - كما يرى محمد عابد الجابري - إلى تأجيل الديمقراطية، أولاً من أجل الإستقلال، وثانياً من أجل الوحدة، وأخيراً لتحقيق الاشتراكية؛ أما التيار الماركسي الشيوعي فهو ينظر إلى الديمقراطية بوصفها الوسيلة التي تستعملها البرجوازية لفرض سيطرتها؛ في حين أن الموقف الحدائي الليبرالي لا يتحمل الديمقراطية إذا كانت تعني «حكم الأغلبية» لأنه يدر أن الأغلبية ليست له بل هي للطرف السفلي؛ وموقف هذا الأخير هو رفض «الديمقراطية الغربية» لأنها تقوم على آليات حديثة لا يحسن استخدامها، ولأنه يعتبر أن مصدر السلطات ليس الشعب بل هو الله. وذلك كله هو ما جعل شعار الديمقراطية، كما يستخلص المفكر المغربي، يُرفع، في الغالب، ضد الحكم السائد وليس من أجل حل مشكلة الحكم^(٤٧).

وهناك من يرى أن العقبة الرئيسة في وجه توطن الديمقراطية في بلداننا تتمثل في «هشاشة» أو «هلامية» القوى الاجتماعية، التي يمكن أن تركز عليها مسيرة الديمقراطية. أما جورج طرايبشي، الذي يشير إلى معوقات من مثل وجود ١١٠ ملايين أمة في البلدان العربية، إلى جانب مشكلة الفقر وعدم الفصل بين السياسة والدين، فهو يتوقف، بوجه خاص، أمام ظاهرة غياب الثقافة الديمقراطية، حيث تقيم الأنظمة العربية العثرات أمام الآلية الديمقراطية، بينما تقيم المجتمعات العربية العثرات أمام الثقافة الديمقراطية؛ «فالأنظمة لا تتحمل انتخاباً حراً والمجتمعات لا تتحمل رأياً حراً... بل نحن، حتى كمثقفين، نريد الديمقراطية في السياسة ولا نريدها في الفكر ولا على الأخص في الدين، ولا بطبيعة الحال في العلاقات الجنسية»^(٤٨).

غير أن الأمر الأهم، بهذا الخصوص، هو عدم اتفاق حتى بين صفوف المفكرين والباحثين العرب، حول طبيعة الديمقراطية المنشودة، وعدم توافر إجماع على مدى شموليتها. فما زال هناك من يرفض، عبر الخلط الذي يقيمه بين الحداثة و«التغريب»، الإقرار بأن النظام الديمقراطي هو «نظام

المجتمع الحديث» القائم على مبادئ عامة تتمثل في الدستور، وحرية الرأي والتعبير، والتعددية السياسية، والنظام التمثيلي، أي أن النظام الديمقراطي هو «منظومة شاملة تؤخذ في كليتها أو تترك»، وهو نظام «يملك من شروط الشمول والكونية ما يوفر له إمكانية الانطباق على المجتمع العربي»^(٤٤). ومن جهة أخرى، فإن تنامي حضور جماعات الإسلام السياسي في الشارع العربي طرح السؤال عما إذا كانت حرية النشاط السياسي ستباح لهذه الجماعات أم لا؟. فهناك من يعتقد بأن الديمقراطية تكون شاملة أو لا تكون، الأمر الذي يوجب إباحة حرية عمل الجماعات الإسلامية، والرهان على «وعي» المواطن العربي وقدرته على الوقوف في وجه كل محاولات النكوص عن الإختيار الديمقراطي، بينما يعتقد البعض الآخر أن هذه الجماعات ترفض، من حيث المبدأ، الديمقراطية لأنها «تعني حكم الشعب بينما الحاكمة لله وحده»، وإذا ما قبلتها فهي تقبلها «تكتيكياً»، بوصفها آلية للوصول إلى السلطة «مع التصميم المسبق» على تعليق هذه الآلية لمنع تداول السلطة لاحقاً. وفي هذا السياق، يؤكد عزيز العظمة، وبصورة لا لبس فيها، ضرورة استبعاد التنظيمات السياسية القائمة على أسس دينية من حقل العمل السياسي، معتبراً أن الإختيار الديمقراطي ينبغي أن يكون «انتقائياً»، لأن الديمقراطية، في كل مكان وفي كل عصر، قامت نتيجة «اختبارات انتقائية» لكونها نتيجة صراعات سياسية^(٤٥).

ويحاول جورج طرابيشي أن يجيب عن السؤال المطروح أعلاه إجابة مركبة، حيث يؤكد أنه لنن اختارت غالبية الشعب، بعد وصول الإسلاميين بالآلية الديمقراطية إلى السلطة، أن تلغي الديمقراطية فليس لأحد أن يماري في الشرعية الديمقراطية لهذا الإختيار؛ لكن الديمقراطية هي - كما يتابع - عقد، والتزام جميع الأطراف بشروط العقد شرط لقيامه، والعقد الديمقراطي لا يقبل زعلاً أو تدليساً. وإذا يرفض طرابيشي إعطاء براءة نية للحركات الأصولية، فهو يرفض، في الوقت ذاته، إعطاء براءة ذمة للأنظمة «الاستبدادية»، حيث أن الطرفين كليهما يقفان «خارج نطاق العقد الديمقراطي»، معتبراً أن الأمر المهم اليوم هو تهينة الشروط، المادية والفكرية، لقيام هذا العقد مستقبلاً. فالمجتمعات العربية غير مهياة بعد، في نظره، لتحمل جرعة الديمقراطية كاملة، وهو ما يطرح فكرة «النصاب الديمقراطي»، بوصفها «ضرورة مرحلية» على طريق توطين الديمقراطية، بحيث يتم ربط الديمقراطية «نصابياً» بالتعليم فيتوسع حق الإنتخاب ويعم طرداً مع تعميم التعليم، لأنه من غير المنطق أن نتصور إمكانية نحو زهرة الديمقراطية، وبالأولى بذرتها، في تربة الأمية أو نصف الأمية (٤٦). ويرى الباحث نفسه أن من بين العوامل التي ستساعد على توطين الديمقراطية انتقال المثقفين العرب من «أيدولوجيا» الديمقراطية إلى «ابستمولوجيا» الديمقراطية وذلك بهدف التأسيس النظري لمفهومها، وممارسة التربية الديمقراطية عبر تعميم الثقافة الديمقراطية.

ومن الواضح بأن هناك، في إطار النقاش العربي الدائر حول الديمقراطية، مبالغة في التركيز على

العوامل التي يُعتقد بأنها تعوق توطئتها عربياً، وذلك على حساب البحث عن السبل الكفيلة بتطوير النضال الديمقراطي القادر وحده على بنائها. فالقول إن الدول العربية ليست مؤهلة بعد لأن تكون ديمقراطية، أو أن لها خصوصيتها التي لا تتفق مع الديمقراطية، أو أنها تعاني من مشكلة الأمية أو غيرها من المشكلات، لا يستقيم مع واقع وجود دول، كالهند مثلاً، نجحت في مراكمة تجربة ديمقراطية غنية، وذلك على الرغم من نسبة الأمية العالية المتفشية بين سكانها ومن العلاقات الاجتماعية المتخلفة السائدة فيها. وكما ورد في استخلاصات الحلقة النقاشية حول موضوع التنمية السياسية التي عُقدت على هامش المؤتمر الثالث للمركز العربي للدراسات الاستراتيجية (بيروت، ٢٨ - ٢٩ أيار ١٩٩٨)، فإن كافة المشكلات، التي يفترض التفكير السائد أنها تعوق التطور الديمقراطي، لن يكون في الإمكان حلها إلا بالاستناد إلى الديمقراطية وألياتها. فالتحدي المطروح اليوم هو النجاح في إشاعة مناخ ديمقراطي داخل البلدان العربية، والنضال، بصورة حثيثة، من أجل انتزاع وقرض المبادئ التي تقوم عليها الديمقراطية، بغض النظر عن التباين بين نماذجها المختلفة، وفي مقدمة هذه المبادئ إقرار التعددية السياسية الحقيقية، وإباحة الحريات الفردية والعامّة، ولا سيما حرية التعبير والتنظيم والاجتماع، وإجراء الانتخابات الحرة التي تفتح الباب أمام تداول حقيقي للسلطة^(٧). أما جماعات الإسلام السياسي فينبغي عليها، في ظني، إن أرادت أن تكون طرفاً مشاركاً في العملية الديمقراطية، أن تقبل، بصورة لا لبس فيها، هذه المبادئ التي ينظمها، في الواقع، مبدأ عام واحد هو الإقرار بشرعية الاختلاف، وهو مبدأ ليس غريباً على الإسلام بل شكّل القاعدة التي قام عليها تيار الإصلاح الديني الإسلامي. فالإقرار بهذا المبدأ العام، الذي يعني، فيما يعنيه، احترام الرأي الآخر والتعددية في المجتمع ومنع احتكار التحديث باسم الإسلام من قبل أي طرف كان ورفض ادعاء أي جهة امتلاكها «الحقيقة» ونيزد اللجوء إلى العنف في حل الخلافات السياسية، يجب أن يمثل شرطاً للاعتراف بالشرعية الديمقراطية لجماعات الإسلام السياسي، والتي سيكون عليها أن تدرج بوضوح هذا المبدأ، بما يعنيه، في برامجها، وأن تروج له في إعلامها وأن تقيم علاقاتها على أساسه مع أطراف العملية الديمقراطية الأخرى. وفقط عند توفّر هذا الشرط، ستتحول هذه الجماعات إلى ما يشبه أحزاب الديمقراطية المسيحية التي تشكّل اليوم مكوناً رئيساً من مكونات الفضاء السياسي الأوروبي، وربما تنهياً بذلك الفرصة كي يبرز ويتنامى، بين صفوفها، اتجاه مماثل لاتجاه «لاهورت التحرير» الذي يعرفه عدد من بلدان أمريكا اللاتينية.

غير أن تبلور احتمال كهذا، وصولاً إلى انتزاع وتكريس المبادئ الديمقراطية في الحياة العربية، لن يكون ممكناً إلا على قاعدة إنها، الإستقطاب القائم اليوم بين السلطات العربية من جهة، وجماعات الإسلام السياسي، من جهة ثانية، وذلك عبر تكون قطب ثالث، مستقل تماماً عن هذين القطبين، يساهم في تنشيط العمل السياسي العربي؛ فالوطن العربي، وكما يكتب سمير أمين، لن يخرج من

أزمته «إلا إذا تكون قطب ثالث قوي، موجود فعلاً في الساحة، مستقل تماماً عن قطب الحكم وعن قطب المعارضة [مثلة] بالإسلام السياسي»، معتبراً أن إعادة تكوين اليسار وإعادة بناء القوى الشعبية، وإحيا، مجتمع مدني صحيح على هذا الأساس، يمثل اليوم «أهم الأهداف المرحلية» و «ركناً أساسياً في عودة الوطن العربي إلى مسرح التاريخ واستعادته طابع الفاعل على هذا المسرح»^(١٨).

رؤية جديدة للوحدة العربية

لم يكن تراجع حركة الوحدة العربية، وما صاحبه من انحسار للشعور القومي بالانتماء، إلى أمة واحدة، مظهراً رئيساً من مظاهر الأزمة العربية العامة فحسب، بل كان، في الأصل، عاملاً من العوامل التي تسببت بها. ومع أن الخروج من هذه الأزمة لن يكون ممكناً إلا على قاعدة إحيا، هذا الشعور بالانتماء القومي وتفعيل العمل العربي المشترك، إلا أن المستجدات، التي طرأت على الصعيدين العربي والعالمي، تفرض ضرورة التخلي عن التصورات القومية التقليدية، والبحث عن أشكال جديدة للاتحاد والتضامن العربيين. وهذه الحقيقة صار يدركها، في الواقع، عدد متزايد من الباحثين والمفكرين المعنيين بالمستقبل العربي.

ففهمني جدعان يرى أن مفهوم «العالم العربي الموحد» قد أصيب إصابة بالغة في السنوات الأخيرة، حيث أن تراجع «قوى التواصل والاندماج» فيه، أدى، وبشكل طبيعي، إلى اشتداد «النزعات الفردية» وتنامي «القطائع العشائرية والقبلية التي لا تكثر بمفاهيم الشعب والأمة والوطن». وهو يتوقع بأن مستقبل هذا «العالم العربي»، سيكون، خصوصاً وهو يُغذ السير في طريق «المصالحة التاريخية الكبرى مع الدولة اليهودية في ظروف غير مواتية». محقّقاً بقدر «غير محدود من المخاطر الاقتصادية والسياسية والثقافية»^(١٩). وإذ يؤكد جدعان ضرورة العمل على تطوير العلاقات التواصلية بين العرب، إلا أنه يعتبر بأننا سنكون، وأهمين كل الوهم «إن نحن ظللنا متعلقين، تعلقاً مطلقاً، بالمفهوم التقليدي للقومية العربية وللأمة العربية الواحدة»^(٢٠). أما برهان غليون، الذي يميز ما بين مفهوم «الأمة - الجماعة» ومفهوم «الأمة - الدولة» ويعتبر أن القومية العربية تتجسد اليوم في «قراءة روحية وثقافية وسياسية وتاريخية»، فهو يدعو القوميّين العرب إلى تجاوز «فكرة الدولة - الأمة التقليدية» والانتقال إلى «فكرة الجماعة الحضارية»، وإلى نسيان نموذج الأمم التي كرستها الأدبيات القومية للقرن التاسع عشر والتفكير من منظور التحولات العميقة التي تطرأ على السياسة والدولة والنظام الدولي معاً. ومن منظور هذه التحولات بالذات، يرى غليون أن مسألة التجمع الإقليمي، في شكل «اتحاد عربي فدرالي كبير»، صارت تطرح نفسها بحدة على جدول الأعمال العربي، باعتباره - أي هذا الاتحاد العربي - أحد الشروط الأساسية للتنمية المستقلة والثابتة. فتحرير

الإرادة الإبداعية والإنتاجية للشعوب والأمم لم يعد ممكناً في عالم اليوم، حسب اعتقاده، إلا على قاعدة بناء المجموعات الإقليمية الكبرى القادرة على تعديل ميزان القوى والإستراتيجية العالمية بصورة جذرية. كما أن النجاح في مشروع التحديث يتطلب اليوم قوى وإمكانات سياسية واجتماعية واقتصادية لا يمكن الحصول عليها من دون العمل المنظم على بناء إطار تعاون إقليمي واسع^(٥١).

وبالاستناد إلى المنطق التاريخي في التعامل مع الظواهرات الاجتماعية، يبرز عبد الله العروي أهمية المضمون الحضاري للجماعة العربية في الظرف الراهن، حيث ينطلق من أن مفهوم الأمة هو مفهوم تاريخي يتعارض مع التصور الذي يرى في الأمة «وجوداً جوهرياً يتعالى على الزمن»، ليصل إلى التأكيد على أن إعادة بناء الأمة العربية من جديد، وتوظيف ما كان في الماضي، لا يمكن أن يتم إلا على «أسس جديدة تراعي التاريخ واللغة والثقافة»، على اعتبار أن مفهوم الأمة العربية لا يمكن أن يكون له اليوم، ويعد أن ضاعت فرصة بناء هذه الأمة بالمعنى السياسي، سوى «مضمون لغوي وثقافي وتاريخي» وهو مضمون لا يتناقض مع مفهوم الدولة القطرية، بل يتضافر معه ويستلزمه، كما أنه لا يتناقض مع الجماعات الجهوية العربية. إلا أن المفكر المغربي، إذ يلحظ أن ما يواجه العرب اليوم هو احتمال تبلور «أمة أوروبية»، مستندة أساساً إلى «الاقتصاد والثقافة والمرجعية الديمقراطية»، يعتبر، استناداً إلى المنطق التاريخي ذاته، أن «انعدام وجود دولة عربية [واحدة] الآن لا يعني تجنب التفكير في ضرورة إنشائها من جديد واعتماداً على معطيات قائمة حالياً»^(٥٢).

وإذ بات هناك اليوم ما يشبه الإجماع، بين الباحثين والمفكرين العرب، على ضرورة الإنطلاق من حقيقة الدولة القطرية وترسخها عند البحث في مشاريع الاتحاد العربي، فقد تعاضمت في المقابل، في الآونة الأخيرة، القناعة بين صفوف هؤلاء الباحثين والمفكرين، بأن التحدي الأكبر الذي يواجهه منطق هذه الدولة راهناً لم يعد يصدر عن «الجماعات والدول التي تدعو إلى الوحدة العربية»، وإنما عن الإنعكاسات السلبية لظاهرة العولمة المكتسحة. صحيح أن هناك من توقع، متسرعاً بعض الشيء «أن تشهد نهاية القرن العشرين نهاية الدولة/ الأمة ودخول الفكرة القومية ضمن لائحة أفكار الماضي ومفاهيمه»^(٥٣)، إلا أن الرأي الغالب هو أن العولمة، ورغم التأثير السلبي الذي تتركه على سيادة الدول من الناحيتين السياسية والاقتصادية، لا تضع وجود الدولة القومية في موضع الشك؛ فهذه الدولة لا تزال الحلقة الأساسية في النظام الدولي، بوصفها «المرساة الأساسية لهوية الفرد والجماعة على السواء»^(٥٤).

ومن دون شك، فإن التحديات التي تطرحها العولمة على الدولة القطرية العربية تعزز مشروعية التوجه المطلوب نحو تعزيز التضامن والعمل العربي المشترك، وصولاً إلى شكل من أشكال الاتحاد العربي؛ وهو توجه تزداد حاجته اليوم للتوصل إلى حل دائم وشامل للصراع العربي - الإسرائيلي لا يكون على حساب المصالح العربية. غير أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف يمكن الوصول إلى

ذلك في ظل الأوضاع العربية القائمة والمتميزة بالتشتت والانقسام؟.

في الرد عن هذا السؤال، تبرز من جديد قضية الديمقراطية، على اعتبار أن هناك علاقة وثيقة بين الاندماج الإقليمي وبين طابع النظم السياسية في الدول المساهمة في هذه العملية؛ فالتكتلات «التي أقامت دول اتسمت بنظمها بطابع الحكم المطلق لم تتمكن من الإستمرار في العصر الراهن»^(٥١). وإلى جانب إبراز هذا الشرط الديمقراطي، طرح، في إطار النقاش الدائر حول هذا الموضوع، مقترحان رئيسان، لا يتناقضان في الواقع؛ يشدد الأول منهما على ضرورة تعزيز منظومة العمل العربي المشترك الراهنة، وعلى رأسها جامعة الدول العربية، التي عليها أن تتخلص من القيود التي تكبلها، من خلال تعديل ميثاقها في الأساس ومنحها سلطات قومية أوسع؛ بينما يدعو الثاني إلى انتهاز «الطريق الإقتصادي» نحو الاتحاد العربي عبر إحياء مشروع إنشاء السوق العربية المشتركة، الذي أقر منذ العام ١٩٦٤، بحيث تكون منطقة التجارة العربية الحرة، التي تم الشروع في إقامتها، أولى خطواتها، وصولاً إلى إقامة كتلة إقتصادية عربية تكاملية^(٥٢).

ودون الخوض في النقاش التفصيلي لهذين المقترحين، يظهر لي أن تحقق أي منهما سيبقى مرهوناً بتوافر إرادة سياسية حازمة، لم تمتلكها السلطات الحاكمة العربية إلا في فترات النهوض الشعبي. فعلى سبيل المثال، أظهرت تجربة العمل الإقتصادي العربي المشترك، خلال أربعة عقود، أن توجه الحكام العرب نحو هذا العمل كان يتم في الفترات التي تشهد نهوضاً شعبياً واسعاً وتضاعفاً في المد القومي وانتعاشاً للتضامن العربي. كما أظهرت تلك التجربة أن العوامل السياسية لعبت دوراً أكثر أهمية، من العوامل الإقتصادية، في إفشال مشاريع العمل الإقتصادي العربي المشترك، التي تم الاتفاق على تحقيقها. فالعائق الأول الذي اعترض تلك المشاريع تمثل في افتقاد الإرادة السياسية، لدى الحكام العرب، لإنجاحها؛ أما العوائق الأخرى، مثل تعمق تبعية الدول العربية للخارج، وانصياع معظمها لشروط المؤسسات النقدية والمالية الدولية، وعدم استعداد أنظمتها للنزاع عن جزء من سيادتها الوطنية لصالح العمل العربي المشترك، فقد نبعت كلها من السياسة، الأمر الذي يعني بأن نجاح مشاريع العمل الإقتصادي العربي المشترك المطروحة اليوم، سيبقى متوقفاً على إحداث حالة من النهوض الشعبي العام في المنطقة، على قاعدة إعادة الإعتبار للسياسة وتنشيط العمل السياسي.

ما هو الدور المنتظر من المثقف العربي، وهل يمكن عقد الأمل عليه؟

ويعقد عدد متزايد من الباحثين والمفكرين الأمل على الدور الذي يمكن أن يلعبه المثقف العربي، في هذه المرحلة، في تمهيد طريق الخروج من الأزمة العربية العامة، وذلك على الرغم من القطيعة القائمة بين المثقفين العرب، من جهة، ومراكز صنع القرار العربي، من جهة ثانية.

فانطلاقاً من قناعته بأن الحاجة الأولية للمجتمعات العربية هي توليد «الوسيلة العقلانية - الخلقية» التي تسمح بتحرير هذه المجتمعات، يولي الفكر القومي قسطنطين زريق أهمية خاصة للدور «الفريد» و«الواجب» الذي ينبغي على المثقفين العرب الاضطلاع به في هذا الميدان. غير أنه يرى بأن الخطوة الأولى على هذه الطريق، ونظراً إلى أن شؤون الثقافة قد هبطت اليوم «إلى دركات من الإنعدام والإنحراف»، تتمثل في «إثارة حس المثقفين بمسؤوليتهم الأولية في هذا المضمار ومطالبتهم بأن يكونوا أمناء على مهمتهم الأصلية في احترام الحقيقة ونقد الذات والسلوك وفق المبادئ الخلقية التي تنطوي الثقافة الحية الصحيحة عليها». وعندها، سيكون في وسع المثقفين، المنغمسين في شؤون مجتمعاتهم العمل «مع غيرهم من المواطنين» في مداواة العلل وتحقيق الآمال والتطلعات^(٥٧). وفي الإنجاء نفسه، يعتقد المفكر الماركسي محمود أمين العالم، ودون الانتقاص من دور الأحزاب السياسية ودور الدولة الوطنية، أن نجاح «الفعل الجماعي للقوى المنتجة والمبدعة العربية»، يبقى «مرهوناً»، كنقطة بداية، بوحي المفكرين والمثقفين العرب بفداحة الواقع العربي «المتردّي تخلفاً وتبعية وتفككاً قومياً» وبتملكهم الإرادة «لتجاوز هذا الواقع»، وتخليهم عن «النخبوية المتعالية» وتحررهم من «وهم التوجّه إلى مراكز السلطة كوسيلة وحيدة للتغيير»، وإدراكهم بأنهم يمثلون «سلطة أخلاقية وثقافية عليا تحمّلهم مسؤولية تاريخية كبرى أمام شعوبهم». ويدعو العالم إلى تشكيل برلمان للمثقفين العرب يساهم «في صياغة عقد اجتماعي قومي جديد يكون مرجعيتنا القومية في المرحلة الراهنة»، وفي وضع «مشروع تنموي انتاجي عقلاني علمي ديمقراطي»، على أن تشارك مختلف القوى المنتجة والمبدعة العربية «في مناقشته وإغنائه والسعي من أجل تبنّيه»^(٥٨). ويعتبر هشام شرابي، من جانبه، أن «النقد الفعال»، الذي يمارسه اليوم من يسميهم بـ «النقاد الجدد»، مثل عبد الله العروى ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وصادق جلال العظم وعبد الكبير الخطيب وغيرهم، يلعب دوراً «مركزياً» في عملية الإطاحة بالخطاب «الأبوي المستحدث» ونظامه الاجتماعي والسياسي، الذي يحول دون تقدم المجتمعات العربية؛ فخطاب هذه «الحركة النقدية الجزرية» يتجه، كما يرى، إلى «خلق لغة وتعبير جديدة»، ويهدف «إلى زعزعة الفكر العقائدي بكافة أنماطه وإشاعة أجواء الحوار الخلاق»، كما يلجأ، وإن بصورة تجريبية، إلى «رفع غطاء الشرعية عن المقومات النظرية للسلطة اللاهوتية والنقوذ السياسي». وباعتمادة قراءة «جديدة ومستقلة للتاريخ والمجتمع بمنهج عقلائي»، تختلف «نوعياً» عن كل القراءات التي برزت منذ بدء النهضة، يمثل خطاب هؤلاء «النقاد الجدد»، في نظره، تحدياً عنيداً «هو الأول من نوعه لوحدة الخطاب الأبوي المستحدث وأسس منطلقاته»، و«مرحلة أولى من الوعي الذاتي المستقل»^(٥٩).

ويتطوي هذا التمييز الذي يقيمه شرابي بين «النقاد الجدد» وبين غيرهم من المثقفين العرب على إقرار بالإتقسام القائم في الساحة الثقافية العربية، حيث لم يشكل المثقفون في الماضي، ولا يشكلون

اليوم، جسماً متجانساً من الناحيتين الفكرية والمهنية، ناهيك عن أن الأزمة العامة، التي تفاقمت في العقدين الأخيرين، قد طاولتهم كما طاولت غيرهم من فئات المجتمعات العربية. ولهذا السبب نجد أن الباحثين، الذين تصدوا لدراسة هذه الأزمة، حتى وإن اتفقوا على تأكيد أهمية العمل الثقافي في هذه المرحلة من مراحل التاريخ العربي، إلا أنهم يتباينون في ما بينهم عند تقييمهم الاتجاهات السائدة اليوم في صفوف المثقفين العرب. فعزیز العظمة، الذي يربط غو الحداثة الفكرية - والعلمانية مكوّن رئيسي من مكوّناتها - وانتشارها في كل نواحي الحياة العربية، على امتداد القرن العشرين، بولادة فئة جديدة تماماً من «صانعي وموزعي الثقافة»، يلحظ بأن الأزمات التي صارت تواجهها المجتمعات العربية، وارتفاع أصداء الإسلام السياسي، وتأثيرات الإسلام النفطي وتوجه الدولة الوطنية نحو «التمشيع»: أن ذلك كله ولّد ظاهرة «ارتهان» عدد من المثقفين العلمانيين بالمواقف الإسلامية وتماذيرهم في «التدروّش الأيديولوجي» باسم الأصالة، ودفع، في المقابل، إلى بروز «علمانية مناضلة»، بين صفوف عدد آخر من المثقفين، ليس برونزها إلا «تعبيراً عن حجم الهجمة القائمة على الواقع العلماني لوطنا العربي وإمكانات مستقبله الديمقراطي»^(١٠٠). أما فهمي جدعان، الذي ينظر إلى الجهد الفكري الذي يبذله بوصفه عملاً «تنويرياً»، يسهم، من خلال «الوعي الجديد» الذي يولّده في «إحداث توجهات جديدة في النظر وفي الفعل عند القوى الثقافية والاجتماعية والسياسية في العالم العربي»، فهو يقيم تمييزاً ما بين المثقف «الحقيقي» والمثقف «المزيف»، معتبراً أن الأول، الذي يتعيّن التعميل عليه بعد اليوم، ليس هو «الأيديولوجي»، وليس هو «السياسي المثقف»، وكذلك ليس هو «الأكاديمي»، بل هو المفكر «الحُر المتعالي النزيه»، ناقد الفعل، الفاحص للقيم، والموجه إلى الجوهري منها. فهذا المفكر هو وحده الذي يستطيع، في نظره، ولا سيما إذا ما تسلح «بأدوات العلم والنظر والخبرة العالية»، أن يؤدي رسالة «مراجعة القيم ونقدها وتحليلها، والإبانة عن الوجوه الضارة أو النافعة فيها»، وذلك لكي يكون الفعل «سديداً» والضمير «نزهاً»^(١٠١).

وإذا كان فهمي جدعان يدعو صراحة إلى «تحرير» المثقفين العرب من السياسة والأيديولوجيا كي يكونوا قادرين على الإضطلاع بدورهم، فإن علي حرب يذهب، بالإعتماد على «منهجه التفكيكي»، إلى أبعد من ذلك، من خلال تشكيكه في جدوى هذا الدور أصلاً وتروجه، بهذا الشكل أم ذاك، لفكرة «نهاية» المثقف. فالمثقف العربي الحديث، في نظره، «لم يشارك في صناعة الرأي العام وصوغ الوعي الجماعي أو في التأثير في الدينامية الاجتماعية والسيروية التاريخية»، بل مارس «الوصاية على القيم والولاية على الناس بإعطاء نفسه الحق في تعيين ما هو حقيقي ومشروع وصالح»، وتصرّف باعتباره «متعهد الحرية» و«وكيل الثورة» و«أمين الوحدة»، وهو ما أفضى إلى جعل هذا المثقف «أشبه بالمحاصر» اليوم، ليس بسبب محاصرة الأنظمة له، ولا بسبب حملات الحركات الأصولية عليه، وإنما، وفي الأساس، بسبب «ترجسيته وتعامله مع نفسه على نحو نخبوي اصطفاثي»، معتبراً

أي حرب - بأن من « يغرق في أوهامه » لا بد وأن « ينفي نفسه عن العالم »^(١٢).

ومع أن مثل هذه المواقف قد تكون مفهومة في ضوء خيبة الأمل التي يعبر عنها اليوم قطاع واسع من المثقفين العرب تجاه سياسات، تميزت بقصر نظرها، وممارسات حزبية، أنكرت الإستقلالية المعرفية للثقافة وحاملها، إلا أن إبعاد المثقف العربي عن السياسة بوجه عام، وبغض النظر عن طبيعتها، لا يتفق مع الدعوة الموجهة إليه للاضطلاع بدور ريادي في تمهيد طريق الخروج من الأزمة العربية الشاملة. فما هي « أزمة الآفاق المسدودة »، التي يتحدث عنها فهمي جديعان على سبيل المثال، إن لم تكن، في أحد أبرز تجلياتها، أزمة انسداد الآفاق أمام السياسة العربية، التي انفضّ الناس عنها وفقدوا اهتمامهم بمصيرها ومستقبلها؟.

إن كان الأمر كذلك، فالمثقف العربي « الحقيقي » هو ذلك الذي يساهم بقسطه في العمل من أجل إخراج السياسة العربية من أزمتها، وذلك، أولاً، من خلال إعادة وصل ما انقطع في علاقاته هو بالسياسة، وذلك على أسس جديدة تحفظ له الإستقلالية المعرفية والروح النقدية؛ ومن خلال مشاركته، ثانياً، في إحياء وتجديد الأيديولوجيات التحررية التي لا يعني وصول المشاريع التغييرية التي حملتها إلى طريق مسدود، أنها قد سقطت (فهذه الأيديولوجيات، وخلافاً للرأي الذي يحاول البعض ترويجه، لا تموت، حتى وإن ضعف تأثيرها في مرحلة من المراحل، بل تبقى حية طالما بقي الإنسان متمسكاً بالقيم التي تنطوي عليها)؛ وغير نضاله الحازم، ثالثاً، من أجل الديمقراطية بوصفها « وسيلة للحكم، ونظاماً للمجتمع وطريقة في الحياة »^(١٣)؛ واعتماده، رابعاً، المنطق التاريخي في تحليل الأحداث وفي النظر إلى الأمور، باعتباره المنطق المفضي إلى « السياسة الناجعة أو إلى السياسة المغفولة »، وتخليه، تالياً، عن العقلانية المجردة « الكلامية » لصالح عقلانية عملية « يتم ترجمتها في علاقات الإنسان الاجتماعية، وتعلق بالحياة الاجتماعية وبالاقتصاد »^(١٤).

دمشق

هوامش:

- (١) انظر مجلة « الكرمل »، رام الله - عمان، العدد ٦٠، صيف العام ١٩٩٩، ص ٥٠ - ٦٥.
- (٢) زريق، قسطنطين، ما العمل؟ حدث إلى الأجيال العربية الطالعة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨، ص ٩٥.
- (٣) جديعان، فهمي: الطريق إلى المستقبل، أفكار - قوى للأزمة العربية المنظورة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦، ص ٤٤٤.
- (٤) الجابري، د محمد عابد. المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص ١٦٤.
- (٥) زريق، ما العمل؟، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢ و ص ٤٧ - ٥٠.
- (٦) أمين، د. سمير: في مواجهة أزمة عصرنا، القاهرة، سبيل للنشر، ١٩٩٧، ص ٢٦٧ - ٢٧٢.
- (٧) غليون، د. برهان: المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤ (الطبعة الثانية)، ص ٢٥٧.
- (٨) في كتابه. العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ودنيا الدين في حاضر العرب، بيروت،

دار الطليعة، ١٩٩٦.

(٩) جدعان، الطريق إلى المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢ - ٢١٣.

(١٠) المجاهري، المشروع النهضوي العربي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٤ - ٧٥.

(١١) منصور، د. فوزي: خروج العرب من التاريخ، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩١، ص ١٨٧ - ١٨٩.

(١٢) العظمة، عزيز: دنيا الدين في حاضر العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٧٥.

(١٣) أنظر:

Ben Hammouda, Hakim : "Ajustement, Mondialisation et crise de l'Etat dans le monde arabe",

Alternative Sud, vol. II (1995) 2, Paris, l'Harmattan, pp. 95 - 123.

(١٤) غليون، المحنة العربية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٠.

(١٥) شراي، د. هشام: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٢٨.

٢٩.

(١٦) المصدر السابق، ص ١٦٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٦٥ - ١٦٦.

(١٨) أمين، في مواجهة أزمة عصرنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٤.

(١٩) جدعان، الطريق إلى المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ و ص ٢٧٥.

(٢٠) العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، المصدر المذكور، ص ٨٨.

(٢١) غليون، المحنة العربية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٠ و ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٢٢) أمين، في مواجهة أزمة عصرنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٤ - ٢٨٦.

(٢٣) زريق، ما العمل؟ مصدر سبق ذكره، ص ٧٤ - ٧٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢٦) جدعان، الطريق إلى المستقبل، المصدر المذكور، ص ٤٤٨ - ٤٥٠.

(٢٧) غليون، المحنة العربية، المصدر المذكور، ص ٣٠١ و ص ٢٦٩.

(٢٨) النقيب، د. خلدون حسن: الدولة السلطانية في المشرق العربي المعاصر - دراسة ثنائية مقارنة، بيروت، مركز دراسات الوحدة

العربية، ١٩٩١، ص ١٧١.

(٢٩) شراي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٧٢ - ١٧٥.

(٣١) العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٠.

(٣٢) العظمة، العلماتية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص ١١ و ٣٣٩.

(٣٣) جعيط، د. هشام: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠ (الطبعة الثانية)، ص ١١.

(٣٤) المصدر السابق، ص ١١١ - ١١٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٣٦) أمين، في مواجهة أزمة عصرنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٤.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

- (٣٨) غليون، المحنة العربية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.
- (٣٩) النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٢ - ٣٤٣.
- (٤٠) العظيمة، دينا الدين في حاضر العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٧٩ - ٩١.
- (٤١) صدر في بيروت، عن دار الطليعة، في تموز ١٩٩٨.
- (٤٢) الجابري، المشروع النهضة العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (٤٣) طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص ١٧ - ١٨.
- (٤٤) بلقيز، د. عبد الله: «نحن والديمقراطية الغربية»، «الطريق»، بيروت، العدد الرابع، تموز - آب ١٩٩٨، ص ٤ - ١٢.
- (٤٥) العظيمة، دينا الدين في حاضر العرب، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٨ - ١٨٩.
- (٤٦) طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص ١٥ - ١٦ و ص ٢٥.
- (٤٧) انظر «نحو مشروع للنهضة العربية في القرن الحادي والعشرين»، «الرسالة»، دمشق، العدد الثامن، تموز ١٩٩٨، ص ٢٤.
- (٤٨) أمين، في مواجهة أزمة عصرنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٥.
- (٤٩) جدعان، الطريق إلى المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣٨ - ٤٤٠.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٤٢.
- (٥١) غليون، المحنة العربية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٣ - ٢٨٤.
- (٥٢) في حوار مع «الحياة»، لندن، ٢٦ أيار ١٩٩٩، ص ٢٠.
- (٥٣) الجابري، المشروع النهضة العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٥.
- (٥٤) انظر تعليق فؤاد بطرس حول هذا الموضوع في «النهار»، بيروت، ١٠/٣/١٩٩٩.
- (٥٥) انظر ورقة العمل التي قدمها د. رغيد الصلح إلى حلقة النقاش التي نظها المركز العربي للدراسات الاستراتيجية حول «تفعيل جامعة الدول العربية» (القاهرة، ١١ - ١٢ تشرين الأول ١٩٩٧).
- (٥٦) انظر بهذا الخصوص: كامل، د. عمر عبد الله: «التكامل الاقتصادي العربي ضرورة ملحة في الوقت الحالي»، ندوة مستقبل الوطن العربي ودور جامعة الدول العربية، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، أبو ظبي ٢ - ٤ تشرين الثاني ١٩٩٧.
- (٥٧) زريق، ما العمل؟ مصدر سبق ذكره، ص ٩٢ - ٩٤.
- (٥٨) انظر: العالم، محمود: «إمكانات الانتقال إلى نهضة ثالثة في الحياة العربية المعاصرة»، «النهج»، دمشق، العدد ٥٠ (١٤)، ربيع ١٩٩٨، ص ١٤٢ - ١٥٣.
- (٥٩) شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٧ و ص ١٣٨ - ١٣٩، و ص ١٧١ - ١٧٢.
- (٦٠) العظيمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣٩.
- (٦١) جدعان، الطريق إلى المستقبل، ص ٩ - ١١ و ص ١٠٠ - ١١٠.
- (٦٢) انظر: حرب، علي: أوهام النخبة أو نقد المثقف، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.
- (٦٣) انظر: أولمبل، د. علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٦، ص ٢٦.
- (٦٤) العروي، حوار مع صحيفة «الحياة»، ٢٦/٥/٩٩، مصدر سبق ذكره.

سميرة عزام وقلق الإنسان المضطهد

فيصل دراج

«يصبح التاريخ تاريخاً حين لا يبحث الإنسان له عن بداية»

كارل كوزيك

ليس لسميرة عزام من الحضور في الثقافة الفلسطينية، ما لغيرها من الأسماء الأخرى. يعرف البعض اسمها ولا يدري عن أعمالها شيئاً، ويعرف البعض أعمالها ولا يرى فيها صفحة أساسية من كتاب الثقافة الوطنية الفلسطينية. ويرجع هذا، ربما، إلى عمرها القصير، وإلى السياق الذي نشرت فيه أعمالها. فلم يكن لدى الكاتبة، في منتصف الخمسينات، إلا بعض هموم المرأة وذكريات حزينة عن وطن ابتعد، ولم يكن لدى القارئ الفلسطيني إلا شواغل الحياة والذكريات حزينة عن وطن ابتعد، ولم يكن لدى القارئ الفلسطيني إلا شواغل الحياة والذكريات المتطائرة. وإذا كان غسان كنفاني، الذي بدأ الكتابة في فترة نظيرة تقريباً، قد دخل الحياة الثقافية الفلسطينية من بابها الأوسع، فإن ذلك لا يعود إلى جماليات الكتابة وسطوة الأدب، بل إلى مناخ سياسي لاحق، أخذ فيه السياسي بيد الأديب إلى مواقع لم يتوقعها، كما لو كان الأدب الفلسطيني هو الأدب السياسي الذي يردد اسم فلسطين.

وسواء التقت سميرة عزام بذاكرة فلسطينية تعرف قدرها، أم بذاكرة أخرى أدمنت النسيان، فإن في مسارها الذاتي والكتابي ما يجعلها جديرة بأكثر من قراءة. فهذه المرأة المجتهدة، التي ولدت في عكا عام ١٩٢٧ ورحلت بعد أربعين عاماً، عكفت على كتابة قصة قصيرة، ودون انقطاع، في زمن لم يكن هذا الجنس الأدبي فيه قد وُلدَ أركانها في الكتابة العربية. فقليلة هي الأسماء العربية التي عالجت، بنجاح، القصة القصيرة، حين نشرت سميرة مجموعتها الأولى «أشياء صغيرة» عام ١٩٥٤، وأقل منها بكثير الأسماء الفلسطينية. وهذه الكتابة المبكرة، التي تواترت مجتهدة، تعطي عزام، في

مجموعاتها الخمس، مكاناً خاصاً في كتابة القصة القصيرة العربية.

وإلى جانب قصة قصيرة متجددة، قُدمت عزام، التي عملت مدرسة في بلدة الحلة في العراق بعد عام ١٩٤٨، جهداً ثقافياً متعدد الوجوه. فهذه الكتابة، التي قصدت بيروت بعد عامين من إقامتها في العراق، أنجزت عدة ترجمات أدبية ممتازة، وحاولت رواية لم تكتمل: «سيناء بلا حدود»، وأسهمت في الصحافة الأدبية العراقية واللبنانية، مستأنفة ما بدأته في جريدة فلسطين في يافا، قبل «النكبة». وبرهنت على حضورها الأدبي الفاعل، حين حصلت على جائزة «أصدقاء الكتاب» في بيروت، عن مجموعتها القصصية الرابعة: «الساعة والانسان»، التي صدرت عام ١٩٦٣.

وإلى جانب كتابة القصة القصيرة والترجمة، عملت عزام في إذاعة الشرق الأدبي، متنقلة بين قبرص وبيروت، بين عامي ١٩٥٤ و ١٩٥٦، مذيعة ومعلقة ومسؤولة عن ركن المرأة، ولعل السبيل وراء حاجات الحياة، في أكثر من مكان واتجاه، جعل تجربة الانسان الفلسطيني حاضرة في كتابات عزام، وأكادها مرجعاً حزيناً، تشتق منه صور الإنسان المضطهد المختلفة. كأن التجربة المؤسبة، وقد تمددت أبعادها، أمدت سميرة بصورة انسان مغترب مثالي، يُمثله الفلسطيني ويتمثل فيه الفلسطيني في آن.

وإذا كان النقد الشكلي الفقير، أو النقد الفولكلوري، الذي يقيس «فلسطينية النص» بعدد الاسماء الفلسطينية التي ترقد فيه، لم يَز في أعمال سميرة وجوهاً فلسطينية كافية، فإن النقد المختلف، الذي يحسن القراءة والفهم والكتابة، يرى فيها دلالة مغايرة تماماً، بعيدة عن القراءة القاصرة والأحكام الماسخة. ويرهان الدلالة المغايرة، التي لا تتكشف لمن يخلط بين النقد والنميمة، حضور سميرة، التي عملت مدرسة في عكا في السادسة عشرة من عمرها، المؤخر الفلسطيني المنعقد في الخامس عشر من أيار عام ١٩٦٥، والذي التقى فيه ٢٤٠٠ فلسطيني، يعيشون في منافي مختلفة. ولعل هذه الدلالة، التي تحيل على فلسطين كتابة ومعاناة والتزاماً، هي التي دفعت سميرة عزام إلى الذهاب إلى عمان، وبعد هزيمة حزيران الشهيرة، لتقابل لاجئين جدداً، حيث توفيت في الطريق في الثامن من آب، بعد استكمال احتلال فلسطين بشهرين كاملين.

١ - الإنسان المضطهد والكتابة التبشيرية:

لا يحتل الفلسطيني، بصيغته المباشرة، مساحة متميزة في قصص سميرة عزام. فمجموعاتها الخمس تحتوي على سبع قصص، تقريباً، وعلى «وجدانيات فلسطينية»، لم تكتمل. غير أن الوضع الفلسطيني لا يغادر القصص، بعد أن ارتكنت إلى نموذج انساني جامع، يحيل على الفلسطيني وعلى مَنْ هو منه قريب، وتبجّه إلى كل من طارده الظلم وخذلته العدالة. أسكنت عزام، وقد عاشت تجربة

شعبها، الفلسطيني منظورها إلى العالم، قبل أن تتحدد اسمه ومكان ولادته، مرتكنة إلى تجربة الإضطهاد في مراهباها المختلفة، سواء كان المضطهد طفلاً محروماً أو امرأة عاترة الحظ أو كهلاً عيشت به أصابع الأيام. ولذلك يوجد الفلسطيني، في قصة عزام، حيث يبدو، بقدر ما يوجد في مواقع يبدو عنها غائباً.

تنطوي قصة سميرة عزام على إشكالية أدب الانسان المضطهد المعقدة، التي تقارب واجب الوجود، قبل أن تقرأ ما هو موجود، لتصل، في النهاية، إلى قول، يعطي المضطهد أملاً ويفتح له أفقاً، تسكنه الرغبة دون انقطاع. ولهذا، فإن أدب الانسان المضطهد يحاور الإيمان الضروري، قبل أن ينتج «المعرفة الأدبية»، بالمعنى الدقيق للكلمة، كما لو كانت رسالة الأديب الأخلاقي، تضع الحاضر المعيش بين قوسين، كي تذهب إلى مستقبل مرغوب، مؤكدة زمن الرغبة الإنسانية المشروعة سيذاً للأزمة كلها. وهذا الشرط الكتابي المعقود، الذي لا يستدعي ما هو موضوعي إلا ليصرفه، يقسم النص المكتوب إلى نصين، نص أول مكتوب قبل كتابته، تقريباً، وآخر يحقق أدبيته في شروط مغايرة. ويزداد الأمر تعقيداً، في حال سميرة عزام بسبب منظور أخلاقي صميمي، يحتفل بالخير وبالأرواح الطيبة، ويرى في الشر مرضاً وبيلاً يجافي الحياة ويجانب جوهرها الخير.

يأخذ الفلسطيني، في المنظور الأخلاقي، صورة المنتظرة، التي تلبي رؤى الإنسان المضطهد، إذ الظلم عارضٌ والأمل منتصرٌ والمفقود يعود جميلاً كما كان. ولن تكون أقدار الفلسطيني إلا حكاية الحق، الذي ارتحل عن أرضه صباحاً وعاد إليها في المساء، لأن الحق لا يعرف الرحيل. يشتق المضطهد من الحق أملاً، ويأخذ الحق والأمل بيده إلى زمن أصلي، لم يفاد به أبداً. وهذه الرحلة، وهي مكانية ومجازية، بين الإغتراب والزمن الأصلي، تحول التاريخ إلى حكاية، وتجعل من قدر الفلسطيني حكاية لا تحتاج إلى التاريخ، ذلك أن الحق تاريخه فيه، ولا يحتاج إلى أي تاريخ خارجي.

يلازم المضطهد، والفلسطيني صورة عنه، حديث عن فردوس مضى، كان مضيناً وابتعد. فالبيت في قصة «في الطريق إلى برك سليمان»، من مجموعة «وقصص أخرى» بيت لا يشبه غيره: «كان ما يزال مشدوداً بكرامة، جدرانه البيضاء تشرب قضة القمر، ويفسله عطر زهر اللوز بسخاً وريعي». والبيت في قصة «عام آخر»، من مجموعة «الظل الكبير» «كان له بيارة يرتقال ثمرها لامع كالذهب». وللربيع كما تصفه سميرة عزام في مجموعتها الأخيرة «العيد من النافذة القريبة»، التي نُشرت في عام ١٩٧١، صورته الجديرة بفلسطين، التي خلقتها العين وراها: «تسألني كيف كان ربيعنا، فماذا أقول؟ سخاً» كيفما تلتقت وخضرة ولون حتى لكان الحجر يوشك أن يورق، تسألني كيف كان فأقول مثل ما لا يكون ربيع في مكان.. ربيعنا يأتيك محمولاً على غمامات من أرج البرتقال، قدام أبيض يتنفس في حنايا الليارات.. يتسرب إليك عطره من خصائص النوافذ فكأنك تنام على مخدة من أرج. عقود حول أعناق الصبايا، أساور حول زنودهن. لا تسألني كيف كان ربيعنا بل سألني

أي ربيع يطاول ربيع البرتقال؟». تُحيل هذه السطور، الموجودة تحت عنوان «وجدانيات فلسطينية»، على مكان لا يشبه غيره من الأمكنة، منازل ترشفت فضة القمر وثماره من ذهب وربيعة لا يطاوله ربيع في مكان. والمكان الذي لا يشبه غيره، نظرياً، مكان أصل، بل هو المكان - الأصل، الذي شيد الله فوقه مملكة الجمال، وتثر فوقه منازل مسقوفة بالأغاني والطيور. ومع أن القول، وهو متناثر في صفحات كثيرة، ما يحرض وما يستنهض قلوباً كسيرة، فإن في «تفريد» فلسطين ما يلعب عن مكان مقدس، تحاوره السماء ويستظهر حكمته طليقاً، وما يخبر عن فلسطيني يأتيه الحق كلما احتاج إليه.

يتكئ خطاب الإنسان المضطهد على مقولة المكان - الأصل، الذي ميزته البركة الإلهية عن غيره، فالقدس فريدة وعكا لا نظير لها والبيت القديم معقم بالنعمة.. بيد أن مفهوم الأصل، وفيه من اللاهوت أشياء كثيرة، لا يكتمل، نظرياً، إلا بفهمين ملازمين له، هما: الضمان والاختبار. فالأصل، وهو مقدس، يضمن نصرة من انتسب إليه، والاختبار ضرورة للإنسان، كي يكتشف ذاته من جديد، ويعيد «اكتشاف الأصل الذي ينتمي إليه. وبسبب ذلك تكون رحلة الفلسطيني اختباراً مادياً ومجازياً معاً، مادياً وهو ينقل الطريد من النعمة إلى الحرمان، ومجازياً وهو ينقل الفلسطيني من أرض مباركة وقرية من السماء إلى أرض أخرى مغايرة في الماهية والمعنى. تحتقب قصص سميرة عزام مقولات الأصل والاختبار والغدا والضمان، أي كل ما يتعامل مع أرض مقدسة بمقولات تنتمي إلى المقدس. ولذلك تكون «وجدانيات فلسطينية» مرايا الأصل الذهبي، وتكون قصة «لأنه يجهم» تعبيراً عن طور الاختبار، بينما تطلق «زغاريد» وعداً بهزيمة «الظالمين».

في المكان - الأصل، كان الفلسطيني مغموراً بالعطر وأبّرج البرتقال، قبل أن يغمره المنفى بالأثرية والهواء الفاسد. وقصة «لأنه يجهم»، من مجموعة «الساعة والإنسان» صورة عن تحولات الفلسطيني، بعد أن هبط إلى مكان فاسد. فالرحيل عن المكان - الأصل، وهو عقاب واختبار، نُقل للفلسطيني من طبيعة أولى نقيّة إلى أخرى فاسدة وملبّسة بالعطب، يساوي الفرق بين مكان مقدس وآخر مرذول وشديد القذارة. فالفلسطيني الأول، الذي ترسمه القصة، لص ينهب «مخزن الإعاشة»، يُبضّع الخبز الفلسطيني المرّ، ليشبع رغبات فاسدة. والفلسطيني، الذي يتلوه، يبيع قوت عائلته ليشرب خمراص، والثالث تحرّر من جميع مراجع الفضيلة، فهو اللص والمزور والكاذب، وهو جاسوس المخيم «يسبّخ على اللاجئين تحركاتهم، وأوّل من يبلغ الوكالة أن أحداً مات لتبادر هذه بقطع (التعيين)، ويتناول الإعاشة حتى لولديه اللذين في الكويت ولأمه التي ماتت قبل خمس سنوات». والفلسطينية، في القصة مومس، والدها شهيد «قتل في إغارة يهودية».. يتوزع الشعب الفلسطيني، وقد هبط فوق أرض دنسة، على «اللس والمجرم والبغي والوعد»، كما تقول السطور، فخبراً عن تدهور شديد وعن انتقال مروّع من الفردوس إلى الجحيم، ذلك أن هذه الشخصيات كانت، قبل يؤس المنفى، نقيّة

وطاهرة.

تنتج القصة، المسكونة بفكرة الاختيار الإلهي، دلالتها الصارخة، متوسلةً عنصرين: عنصر التعميم، الذي يرمي بالشخصيات جميعاً، وبمقادير متساوية، إلى عالم الفساد والرذيلة، مجسداً سقوطاً مدوياً، أقرب إلى اللعنة. والعنصر الثاني هو الفرق بين ماضى الشخصيات وحاضرها، فكلها كانت بعيدة عن الفساد، قبل أن تلامس دنس المنفى، تتكشف في التصور الأخلاقي جملة ثنائيات باترة، عناوينها: الوطن والمنفى، النقاء والفساد، الطبيعة الأولى والطبيعة الثانية، النعمة واللعنة .. والتصور الأخلاقي، وقد حابشه التصور الديني، يحل التناقض، الذي هو ليس بتناقض، بمقولة موافقة هي: «الغدا»، التي هي الوجه الآخر لمقولة: اللعنة. فمن ابتلاه الدهر عليه أن يبرهن أنه جدير بالإختبار وجدير أكثر بالعودة إلى الدهر، وهو زمن مقدس لا نهاية له. بل أن الدهر لا يقع اختباره إلا على من كان بينه وبين الآخرين فرق واختلاف، الأمر الذي يستعيد مقولة المكان - الأصل مرة أخرى. ولذلك تحتفظ قصة «لأنه يحبهم» بشخصية مغايرة، هي شخصية النذير الذي يشعل النار بأرض الفساد ويمتاع الرذيلة: «وتصاعدت الألسنة (من مركز الإعاشة) وبدأ وهجها يشويه، وراح صوتها يثر واقتربت من حافة النافذة الوحيدة ... ستأكل النار الحشب وتصره الحديد وتطل على الليلة كوة مشتعلة تضي، طريفاً جديداً ..». تأكل النار كل شيء، مبشرة بولادة جديدة وبطريق جديد. وهذا الفعل، وكما يشير عنوان القصة: «لأنه يحبهم» تجسيد لـ «المحبة»، أي نقض لـ «الكراهية»، على مبعدة عن تعابير التمرد والثورة والمواجهة، كما لو كان ما تجيء به «الكراهية» تمحوه «المحبة» في لحظة سعيدة تالية.

تعطي سميرة عزام، وفي علاقتها بفلسطين، تصوراتها، في شكل: مقولات محكية، إن صحت العبارة. فبعد الأصل الذهبي والاختيار يأتي الغدا، كما هو الحال في «خبز الغدا»، الموجودة في مجموعة: «وقصص أخرى»، التي نشرت عام ١٩٦٠. والغدا، توسطت مقدس بين الإنسان المضطهد والغاية التي يسعى إليها. وقدسية الوساطة لا تنفصل، منطقياً، عن قدسية الموضوع الذي تحيل عليه مما يوحد بين الوساطة والضمان الإيجابي، أي يجعل الوسيط يصل بين الأرض والسما، دون تيه أو ضياع. شيء قريب من دور النبي الذي يتوسط، ظافراً، بين عالين مختلفين في الماهية والمرتبة. في القصة المذكورة، وهي تستدعي كفاح الشعب الفلسطيني في عام «النكبة»، يكون على المقاتلين الجياح، وبعد حيرة واضطراب، أن يأكلوا خبزاً اختلط بدما، الشابة الفلسطينية التي أحضرته: «وحين تمتد يده ليفك الصرة سيحكى لهم قصة عنيفة تعرفها هذه الأرض.. قصة افتداء - الحياة بالمجسد والدم... ثم يحمل خبزها ويكل الجوع الشعائري الذي يقوم به كاهن كنيسة شرقية خبز المسيح سيقول لهم: «كلوا هذا جسدي... وهذا دمي فاشربوا... وسياكل هو من الأكسير أيضاً.....».

تأتي النار في قصة «لأنه يحبهم» وتحرق عالم السقوط، ويفصل الدم الدرب في «خبز الغدا».

والنار، كما الدم، علامة مقدسة تلغي طوراً وتستولد آخر، في دورة حدودها السقوط والصعود. وفي إشارات النار والدم، وأضيف إليها الشجرة المزهرة لاحقاً، تتكشف لغة زمن عاصف، تُحدث عن مصاب جلل وعن جليل آتٍ. فمع العاصفة يأتي البرق ويكشف كل ضوء آخر، ويأتي الرعد هائلاً بالأصوات الأخرى. كتبت سميرة عزام عن القدر الفلسطيني، في قصص محدودة، ورفعته إلى تجريد كثيف، يلامس وقائع الأرض ويستنجد بأقوال السماء.

٢. وضع الفلسطيني في النموذج الأخلاقي الجامع:

تأملت سميرة عزام فلسطيناً سقط من النعمة إلى الشقاء، واشتقت منه، وهي تشتقه من تصوّرها للعالم، فلسطيناً معذباً، يحكي أحوال الفلسطيني، وأقدار من كان قريباً منه، ولو بقدر. ولذا يكون الفلسطيني حاضراً في كتابات عزام كلها، طالما أنه مرآة للمضطهد، والأخير صورة عنه، ولو بقدر. ولهذا الإنسان بنية دلالية خاصة به هي، غالباً، بنية التصور الذي أنتجه، والذي يلمح المسرة في نهاية الاختبار، ويعطف مستقبلاً جميلاً على حاضر له زمن الحكاية.

في قصة «الصغير»، من مجموعة «العيد من النافذة الغربية»، ينتظر إنسان ولادة زوجته «بعد أن يش المولّد بعد عشر ساعات من العذاب في ولادة طبيعية». وعذاب المرأة هو عذاب الرجل، الذي ينتظر ولادتها، بعد أن قنع بالسلامة وأعرض عن هموم أخرى: «وهمست المريضة بما تحمل كان صدره ينوء بزفرات مكتومة تخلص منها بتنهدية طويلة، وقبل أن يستدير تلقت ثانية صوب الكنيسة التي سيحمل ابنه اسم شفيعها». علاقات القصة واضحة شفافاً. فعذاب المرأة هو اختبار الرجل الذي، بعد اختباره، يعطي ابنه اسماً جديداً ويزهد بالاسماء «الفخمة»، التي بحث عنها، كما لو كانت ولادة المرأة هي ولادة إيمان جديد في روح الرجل، برهانها اسم جديد، لا تنقصه القداسة.

تحمل القصة التي تسبق القصة السابقة عنوان: «المحروس»، التي يمكن أن تختزل في الأولى وجمالها الأخيرة، فما بينهما عذاب واختبار معروف النتيجة. تقول الجمل الأولى: «كلما رأى زوجته تمشي في أرجاء بيتها مثقلة الخطو... وتستغرق في التفكير في تهجرة الأمومة التي تنتظرها أحسن بشي من الخفق في قلبه...». وتقول الكلمات الأخيرة: «كيف فاتته أن ابنه البكر يجب أن يحمل اسم أبه (صالح)... ويضحك ضحكة عريضة». بين البداية والنهاية اختبار ينقل الإيمان من الكمون إلى اليقظة، حيث تغيب الأسماء العارضة وتحضر أخرى مباركة مثل عيسى وصالح وغيرها، التي هي أسماء وماهيات في آن واحد.

تحمل «العيد من النافذة الغربية»، وهي القصة التي تعطي المجموعة عنوانها، بنية بسيطة نظيرة، مستهلها تشاؤم وإيمان غاف، وختامها تفاؤل مكتمل. تبدأ القصة بالجمل التالية: «توقفت طويلاً

أمام النافذة الغربية.... ولم تكن نافذتها الغربية هي وحدها التي أغلقها الشتاء... فشمعة أصابع أغلقت قلبها وأحكمت الرتاج...». وتنتهي القصة إلى ما يجب أن تنتهي إليه: «وأحسّت شيئاً في صدرها يتحرك. ولأول مرة لا تشرب أفراح العيد ولكنها تشعر بالمعنى الذي يجسده يتدفق عليها من نافذة غربية، ومن نظرة الصغير الذي يلتصق بعنقها، ومن أصوات صغار المعبد في الطريق...». هناك دائماً صدفة «ضرورية» تعيد خلق الإنسان، موحدة بين الإيمان والتفاؤل، وبين التفاؤل والنجاح. قصص كثيرة تمتثل إلى هذه البنية الأخلاقية، مثل «أطفال الآخرين، أريد ماء صبي الكواء» من مجموعة «وقصص أخرى». «وسأتعشى الليلة، زغاريد، حلم من حرير» من مجموعة «الظل الكبير». «والشيخ مبروك، عقب سيجارة، في المفكرة، أمومة خيرة، نافع الدواليب، مات أبوه» من مجموعة «أشياء صغيرة». تنبني القصص على ثنائية الاختيار والإيمان، الذي يوقظ طبيعة إنسانية غافية، أو الذي يسبح الغبار عن طبيعة مؤمنة، لم تغف أبداً.

تمثل القصص السابقة نموذجاً قصصياً جامعاً، يحتضن الفلسطيني المعذب والمرأة المضطهدة والفقير الباحث عن رغبة. وقصة «زغاريد»، الموجودة في مجموعة «الظل الكبير»، وظهرت عام ١٩٥٦، آية النموذج في المجال الفلسطيني. فالمرأة التي بقيت في فلسطين تعرف، صدفة، وعن طريق برنامج «رسائل اللاجئين إلى ذويهم»، موعد زفاف ابنها في كنيسة في بيروت، فتتابع، في خيالها، طقوس الزفاف، مرحلة بعد مرحلة. وقد غمرها حزن شديد. غير أنها، وهي تتخيل العرس البعيد، تصل إلى ما يردع الحزن ويستبدل الزغاريد بالبكاء: «الآن يدوران حول الكاهن دورة تقليدية. والناس ترتل من حولهما: بالمجد والكرامة...»، فتمسح دموعها وتصبح بمن حولها: «شموعكم مطفأة في عرس جميل؟ لا كنت إن لم أجعلها وهجاً يتراقص.. اشعلوها أضحكوا». لا تختلف النهاية، رغم اختلاف الموضوع، عن نهاية «لأنه يحبهم» إذ نار الفضيلة تحرق أوتنة السقوط، ولا عن نهاية «خبز الغداء»، إذ الحبز المقدس ينقذ المحاربين الجياع.

يتّوجّ التفاؤل، في النموذج القصصي الجامع، نهايات القصص، معلناً عن سريرة الإنسان الخيرة، وعن خير أكيد ينتظر الإنسان في مكان ما. فالنموذج لا يكتب عن صفحة من حياة الإنسان، إلا ليكتب فيها حالة من حالات الإيمان، كما لو كان الإنسان لا يوجد إلا في إيمانه، الذي يستقر فيه، دافئاً، تارة، ومشتتاً بارداً تارة أخرى. وفي الحالين، يبقى «الإنسان المؤمن» نواة القصة ومرجعها، ويظل أفق الإيمان، أي الانتصار، أفقاً واسعاً، يؤوي الإنسان في جميع أطواره. وهذا الإيمان هو الذي يضع على لسان الأم في قصة «زغاريد» الجملة التالية: «أوقعوه في شباكهم، واستعجلوا الزواج وما خلّوه ينتظر انفراج الضيق وانحسار الأزمة»، وهو الذي يقنع العجوز الفلسطينية في قصة «عام آخر»، من مجموعة «الظل الكبير» أن تقول: «وللظالمين يوم». واليوم الموعود هو ذاك الذي ينتهي فيه اختبار الإنسان الفلسطيني ليعود، بعد أن فاز في التجربة، إلى الأرض، التي منحته إيماناً لا

ينتهي.

إن مقولة الإيمان، التي تحكم البنية القصصية، تجعل المواضيع قائمة في داخلها وفي خارجها في آن، لها وجود ملموس أثبتته الأرواح المتعددة، لأن الوجود لا يستوي إلا بأرواح يتكى عليها. ولعل جدل الإنسان والإيمان هو ما يضيف الإشارات إلى الموضوع، ويؤكد البعد الإشاري عنصراً ملازماً للمواضيع كلها مما يجعل الموضوع يقرأ في دلالاته المباشرة وفي دلالات الإشارة التي تحيل عليه. ولهذا تكون الشجرة في «العيد من النافذة الغربية» شجرة وصوتاً للحياة المتجددة، ويكون الرغبة في «خبز الفداء» طعاماً ووعداً بالخير، والشمعة في «زغاريد» مادة قابلة للاشتعال، ورمزاً لتبدد الظلمة الوشيك. يحضر عالم المواضيع مأهولاً بالأرواح، فينقسم إلى مرئي عارض ومحتجب جوهرى، مرئي يتوجه إلى العقل والبصر، ومحتجب، يراه الإيمان ولا يراه وينتظر منه خيراً قادماً. وفي ثنائية الموضوع والإشارة، يصبح المنفى نقيضاً للوطن وموقعاً لتجربة روحية، ويغدو الفلسطيني لاجئاً وشيناً آخر، وتكون فلسطين أرضاً وموتلاً للأرواح الصالحة.

٣ - أطياب المرأة في مرايا الإنسان المضطهد:

تحتل المرأة مكاناً طاعياً في قصة سميرة عزام. فالمجموعة الأولى «أشياء صغيرة» - ١٩٥٤ - تحتوي على القصص التالية: «الأشياء الصغيرة»، حكايتها، إلى حين، على الدرب، في المفكرة، زواج العمة، أمومة خيرة، ماما...». يحتل موضوع المرأة أكثر من نصف المجموعة، ويتعين ثابتاً أساسياً، استهلكت به عزام كتابتها، ولم تتخل عنه أبداً، في مجموعاتها اللاحقة. ولن تكون المرأة على قلم عزام تلك الأنثى المتبصرة، التي تدور حولها الأكوان قبل أن تدور حول ذاتها، بل ستكون، كما يقرّرها الوعي الأخلاقي الأنسيان، طريفة وعي ذكوري متخلف وضحية قيم جاهزة عقيمة، بقدر ما ستكون حيزاً حزناً لتصادم المواضيع والإشارات، أي حيزاً لمواجهة ضرورية بين الخير والشر. والمواضيع الجاهزة التي تحضر، إذا حضرت المرأة، هي: الحب المحرم، الزواج وتسليع المرأة، الطلاق، الأمومة المستهانة، أنانية الذكر المغلق والفخور بانغلاقه، وصولاً إلى المهنة الأبدية، حيث «المرأة - الموسم» تنفتح على الاستباحة والبكاء والموت.

وإذا كانت الكتابة القصصية، في ذاتها، وفي مجتمع فلاحي شبه أمي، تدلل على وعي سميرة عزام الحدائثي، رغم تناقضاته الضرورية، فإن موقفها من قضايا المرأة، يخبر عن وعي اجتماعي ريادي بامتياز. فعلى خلاف دعوات نسوية متعائلة لاحقة، هي الوجه المقبول لذكورية متخلفة، قرأت سميرة عزام وضع المرأة وهي تقرأ أحوال المجتمع المتخلف، مؤكدة أولوية الشرط الاجتماعي على أوضاع الرجل والمرأة في آن. ويسبب ذلك، تحضر المرأة انساناً في الحياة اليومية، قبل أن تمثل امتعاً

للرجل أو متاعاً رخواً مزركش الألوان. ففي حياة يومية، لا يغفو عنها الظلم أبداً، تكون المرأة إنساناً يبحث عن عمل، وأما منكودة الحظ، وزوجة شقية، وفرداً عادياً بين أفراد العائلة. فلا شيء يفصل بين المرأة - الإنسان في «الغريمة»، وهي من مجموعة «الظل الكبير»، والرجل - الإنسان في «الأعداء»، وهي من مجموعة «وقصص أخرى» - ١٩٦٠. إلا مقدار التعب والقدرة على البحث عن عمل. ففي القصة الأولى تحرم «الغسالة الكهربائية» المرأة - الغسالة من عملها، وفي القصة الثانية يتناقس «الذكور» على العمل إلى حدود العدا.

تحضر المرأة في قصص سميرة عزام صورة عن الإنسان في وجوهه المختلفة. فهي الفقيرة الباحثة عن عمل ورغيف في «بنك الدم»، والتي تقاسم الآخرين أحزانهم في «المسافر»، وشريكة رجلها الفقير في «حلم من حرير»، والأم الحزينة في «فردة حذاء»، وحلم الصبي الذهبي في «المرأة الثانية»، وهي المقاتلة والشهيدة في «خبز الفداء»، والفلسطينية المتطلعة إلى رؤية ابنتها في «عام آخر»... في جميع هذه القصص، وغيرها، لا تحيل المرأة على ذكورة أو أنوثة، بل على إنسان عادي تفيض شواغله الثقيلة على أسئلة الذكورة والأنوثة المترفة، كما لو كانت عزام تساوي بين يؤس الرجل ويؤس المرأة، قبل أن تهجس بمجتمع سوي يحررها معاً، بعيداً عن نداء المساواة الشهير، الذي يضع المرأة والرجل معاً في بيت مسكون بالجهل وبالحقوق الزائفة.

بعد مقولة الإنسان، التي تضم المرأة والرجل دون منازل أو مراتب، تتوقف عزام أمام الوعي الاجتماعي البائس، وقد أوضحت المرأة امرأة له، يطرح عليها أسئلة ويرد عليها بإجابات لا تقل بؤساً. ومثلما أن وعي المرأة البائس، في قصة «الغريمة»، لن يعثر على إجابته إلا في تحطيم «الغسالة الكهربائية»، التي منعت عن المرأة عملها، فإن وعي الذكر البائس، في قصص كثيرة، لن يرتاح إلا إلى امتهان المرأة، شابة حاملة كانت أو زوجة مدثرة بالنعمة والحرير. ففي قصة «الظل الكبير»، التي تعطي المجموعة عنوانها، لا يرى الأستاذ الجامعي في التلميذة المعجبة إلا لهماً رخصاً، لا علاقة له بالأسئلة الفكرية الجادة، التي هي من اختصاص الأستاذ - الذكر. وفي قصة «إلى حين» تحظى البنت بالدلال وبالتساهل، إذا اقترب منها «العريس»، وتعود آلة رخيصة للعمل المنزلي، إذا لم يطرُق بابها أحد. وقصة «القارة البكر»، من «الظل الكبير»، ترسم الأيديولوجيا الذكورية، في شكلها النموذجي، إذ يحق للذكر أن يلج عوالم النساء جميعاً، فإن أراد الزواج طالب بـ «قارة بكر» لم تلمسها يد أبداً. والأمر لن يختلف كثيراً في قصة «الشن» من مجموعة «وقصص أخرى»، حيث المرأة سلعة والرجل الميسور يرد على عواطفها بكمية من تقود، كما لو كانت المرأة، جسداً وروحاً وعواطف، قابلة للبيع والشراء. وتحكي قصة «نصيب» عن المجتمع الأبوي، الذي يلقي الذكر والأنثى معاً، ويجعل من الزواج «قضية أبوية» تقررها الإدارات المتسلطة، بعيداً عن رغبات الطرفين المعنيين. ترسم قصص عزام وجوه اضطهاد المرأة، وتندد بالتراتبية المتسلطة، التي تضطهد المرأة بنتاً وزوجة

وأرملة ومطلقة، كما لو كان ذكر المجتمع المستبد، وقد صمت أمام من يستبد به، يُفرغ كل الإضطهاد الذي يحمل على الأنثى التي يملكها، مرتكناً إلى مرجع هجين هو أخلاط من الجهل والتقاليد ودعوى الشرف الكاذبة. وبهذا المعنى، فإن عزام لا تتحزّب للمرأة، بل لمجتمع يحزّر المرأة والرجل من الإضطهاد. ولذا، فإن خطابها، الصريح أو المضمّر، دعوة إلى قيم جديدة، تهذب العقل وتصلّق السلوك وتحتفي بالجميل وتحتفل بالإنسان في أشواقه المختلفة. فالتعليم لا يعني شيئاً إن لم يكن تحريراً للذات ودعوة إلى التحرر، والغنى تافه القيمة إن لم يكن ثراء في السلوك والقيم والمعايير، والطقوس لا كرامة لها، حتى لو بدت مقدسة، إن لم تحترم رغبات الإنسان وإرادته. هذا المنظور هو الذي يجعل سميرة عزام تسخر من «المثقف»، في «الظل الكبير»، الذي يختصر الثقافة إلى القلب وعدد الكتب المكتناة، وتسخط على الكهّان في «نصيب» إذ المؤسسة الدينية تضاعف القمع الأبوي وتبرره: «لا أريد. لا أريد. ولكن الصبيحة ماتت، لم يسمعها أحد، لا الكهّان ولا الناس، حتى ولا هذا الرجل إلى جانبها، لقد ضاعت في ضجة صوت لف الكنيسة، صوت هؤلاء جميعاً يختمون زواجها بالنشودة العرس «بالمجد والكرامة كلّها». في نقد يشمل مواقع التخلف كلها، تنادي سميرة عزام بقيم إنسانية، يتحرّر فيها الرجل والمرأة على السواء.

يُردّ موضوع اضطهاد المرأة، في أدب سميرة، إلى موضوع المومس، التي تكون في منظور أخلاقي أسيان «مومساً فاضلة» بالضرورة. تحضر المومس في أربع قصص، محتفظة بدلالة واحدة، قوامها مجتمع قاحل وبلا رحمة، وامرأة فقيرة تُدفع إلى البغاء دفْعاً. وللقصص الأربع، وهي «حكايتها»، الفيضان، من بعيد، لأنه يحبهم»، أهمية خاصة في قراءة أعمال عزام. فالمومس، التي تعبر عن كون موحش فارقته الرحمة، تضي، معنى التفاؤل الذي يواكب، صاخباً، قصصاً كثيرة، كما لو كان التفاؤل ضرورة مطلقة لتحمل عالم ينشر التشاؤم في الإتجاهات جميعاً، حاله كحال النظافة المفرطة التي ترد على قذارة لا متناهية. وبهذا المعنى، فإن تفاؤل الكتابة وجه آخر لتشاؤم مستطير. إضافة إلى ذلك، فإن موضوع «المومس الفاضلة»، وبشكله النموذجي، موجود في مجموعة سميرة الأولى «أشياء صغيرة»، وفي القصة الثانية تحديداً: «حكايتها» التي تبدو، وبسبب شكلها الذهني المباشر، تعبيراً مباشراً عن منظور الكاتبة إلى العالم، المثقل بمرارة عالية ويسوداوية مطلقة. ولن يتغير هذا المنظور في القصص اللاحقة، حيث المومس لا تستدعي جسداً زانياً، بل تفصح مجتمعاً منافقاً آدم من توليد الرذيلة.

ومع أن النموذج الأخلاقي الجامع يضم المرأة المظلومة والفلسطيني المضطهد، مساوياً بين الطرفين وواعداً الطرفين بمسرة قادمة، فإن سميرة، وقد جرّها تشاؤم شديد، تنصر «المومس الفاضلة» وتطرد اللاجئ الفلسطيني، إن أقامت بينهما مفاضلة، مقترية من قول أليف يقول: إن مضطهداً لا ينصر مضطهداً آخر جذير بالاضطهاد الذي يقع عليه. وهذا ما حاولته سميرة في قصة غريبة عنوانها: «من

بعيد»، من مجموعة «وقصص أخرى»، حيث الطالب الفلسطيني، الذي جاء من غزة إلى بيروت، يشكّر لـ «الموس» التي ساعدته بنقودها وجبها ليصبح طبيباً. تنتهي القصة والفلسطيني قد فقد بعده الإشاري وتحول إلى خريج جامعي لا أكثر، بينما تظل «الموس» موضوعاً وإشارة، موضوعاً حدوده امرأة مضطهدة، وإشارة تعبر عن الفضيلة في مجتمع فقد الفضيلة. فـ «الموس» رمز الفضيلة المؤودة، بقدر ما هي كابوس مجتمع يرتكب الرذائل الحقيقية باسم فضائل متوهمة ولا وجود لها.

٤ - النموذج الأخلاقي وعملية الكتابة :

تنتج كل بنية قصصية نموذجاً أيديولوجياً خاصاً بها، تتكشف فيه أيديولوجيا أدبية معينة، ترد إلى أيديولوجيا الكاتب العامة، وإن كان بين العلاقتين مسافة وانزياح. فلا كتابة دون نموذج يُحيل عليها، ولا نموذج دون تصور للعالم، يكشف عن التصور وبضئته. ولهذا، فإن القضية الأولى التي تثيرها قصص سميرة عزام لا تقوم في فكرة النموذج، بل في أولوية النموذج الجاهز على عملية الكتابة، ففي حدود هذه الأولوية تنتائج النصوص متناظرة، كما لو كان النص مكتوباً قبل كتابته، الأمر الذي يسمح بإرجاع نصوص مختلفة إلى نص واحد مفيد الدلالة. ونصب كهذا، يتوالد في مرابا متوازنة مختلفة، يكون شفافاً كلغته، فلا تعقد ولا التباس ولا فسحة لتعددية القراءة والتأويل. فالنص مقروء قبل قراءته، وما على القارئ إلا أن يقيسه بنص سبق، طالما أن عوالم «الإختبار» تفتح، في النهاية، على عالم من النعمة والمسرّة.

مع ذلك، فإن كتابة سميرة عزام، وفي سيرة التحويل والإزاحة، تنتج نصاً آخر، يكسر النموذج الجاهز ويتخطاه، مبرهنة، في أحيان كثيرة، على موهبة أدبية رفيعة المستوى، ومؤكدة قدرتها على تخليق نماذج متعددة، لا تقبل الإرجاع والاختزال. ولهذا النموذج، الذي لا يُختزل إلى غيره، أيديولوجيا أدبية خاصة به، توافق أيديولوجيا الأدبية العامة وتتمرد عليها معاً. وفي هذا النموذج الطليق، بالمعنى النسبي، تتجلى قيمة سميرة عزام الأدبية، التي تعينها رائدة في القصة القصيرة، على المستوى العربي والفلسطيني على السواء.

فعلى المستوى الفلسطيني أعطت سميرة قصتين نموذجيتين، تنفذان إلى قرار الوضع الفلسطيني وقرار الشرط التاريخي الذي يتحرك فيه. والقصة الأولى هي «في الطريق إلى برك سليمان»، من مجموعة «وقصص أخرى»، التي تحدث عن الكفاح والعجز ورحيل المغلوب على أمره. فالفلسطيني المحاصر، الذي يواجه مدفعاً هادراً، يلوذ بـ «رشاش» معدود الطلقات، يستمد منه الحياة ويمدّه بالحياة أيضاً، في علاقة متبادلة تجعل من موت أحدهما موت الآخر. ولذلك، وبعد أن تنتهي الطلقات ويتحول «الرشاش» إلى «لعبة يلهو بها طفل»، تصل طلقات الآخر إلى طفل المقاتل الأعزل الوحيد

لتعلن، وفي جو جنائزي كامل، موت الأمل وتراخي الحياة واستبداد العجز الثقيل. « يشق المقاتل طريقه بين قلوب النازحين»، مخلفاً وراءه « المدرسة التي كان معلمها، والجيل الذي حلم يوماً أن يجعله « جبلاً عربياً» والخط الحديدي وذكريات الشباب وشجرة هزها « ففرشت قبر الصغير بنجيماتها البيضاء»، كما لو كان قبر الصغير قبراً لأمرور كثيرة. تنفتح النهاية على فضاء فاجع، تخومه القبر والموت وانطفاء البراءة، على مبعدة عن نص جاهز، يستولد الأمل من أنهار الخديعة الذاتية. وتعود جمالية هذا القصة، ربما، إلى تبادلية الإضاءة بين عناصر متعددة، حيث يتبادل الطفل والسلاح والشجرة والقبر المواقع، في إيقاع حزين يتأمل ضعف الإنسان الأعزل وسطوة السلاح المدمرة.

القصة الأخرى هي «فلسطيني»، من مجموعة «الساعة والإنسان»، التي تعبّر عن قدر اللاجئ الفلسطيني، بالمعنى الوجودي والأخلاقي، إلى درجة تجعلها قصة فريدة، أو تكاد. فاللاجئ، الذي ضاع اسمه، يزهّد بلقب «الفلسطيني»، الذي يلزمه ويزامنله، مذ فتح حانوتاً في مكان في بيروت. كأنه جاء إلى هذا العالم بلقب يميزه عن غيره ويميّزه عن غيره ويميز الآخرين عنه أيضاً. وبما أن التسمية هي الإنسان يكون على «الفلسطيني»، وقد اجتاحه وعي زائف، أن يبحث عن الاسم الضروري في المكان الخطأ وبأدوات خاطئة أيضاً، إلى أن يكتشف أن شراء «هدية لبنانية» لن يحرره من لقيه المزمّن، فهو «الفلسطيني»، بعد شراء الهوية، مثلما كان «فلسطينياً» قبل وصولها إليه. تضع هذه القصة، وصفحاتها تسع، في داخلها جملة من العلاقات والرموز، تكشف القدر الفلسطيني كله، بدءاً من الاسم والهوية والوعي الزائف وظلم الآخرين والمحامين الذين أثروا عن طريق بيع الهويات المزورة. تنتج جملة هذه القصة، كسابقتها، نصاً كثيفاً متعدد المستويات، يسمح بأكثر من تأويل وقراءة.

اتكأ على تجريد فني رفيف، قوامه الرموز المركبة وحوارية العناصر الحكائية المتعددة ووحدة المجرّد والمشخص، أعطت عزام، في معظم الأحيان، أو في بعضها على الأقل، قصصاً متمتازة، ملتبسة المركز، مركزها حيث يبدو وفي مكان آخر أيضاً، وذلك في كثافة كتابية مدهشة. ففي قصة «الظل الكبير»، لا يتلامح مركز القول في مكان، إلا ليستيقظ في مكان آخر، كما لو كان مستوى الكتابة الأول لا يتبدى كامل الوضوح، إلا ليحجب مستوى يليه أكثر وضوحاً. فـ «الظل الكبير» يتلف مع الفتاة الواثقة بنفسها، ويتفق مع مدعي المعرفة الخفيض السلوك، ويتوافق مع الحب الرومانسي الذي يساوي بين المثقف المجذّاب وصورته في الروايات، ويحيل على وعي زائف يساوي بين الظلال المتخيلة وأطيان الواقع الفقيرة. ولا اختلاف في قصة «الساعة والإنسان»، التي تعطي المجموعة عنوانها، إذ القصة تشير إلى فلسطين التي كانت وتذكر بها، وإلى سطوة الزمن القاهرة التي لا ترحم أحداً، وإلى جماليات الأخلاق المسؤولة وهشاشة الوجود الانساني، وإلى زمن دافئ مضى له قوام الحكايات. تجمع عزام عناصر عديدة وتدرجها في نسيج قصصي كثيف، فتكون القصة في زمانها وفي كل زمن نظير، وتكون في مكانها وفي أمكنة مغايرة، وتنطبق على المغلوب على أمره حيثما وجد.

وبإمكان القارئ أن يتأمل إبداع سميرة عزام في قصص أخرى: «أسباب جديدة، طير الرخ في شهربان، هل كان رمزي، مجنون الجرس» من مجموعة «الساعة والإنسان». و«هواجس، الأعداء، المسافر، بنك الدم» من مجموعة «وقصص أخرى». و«الغريمة»، عام آخر، المرأة الثانية»، من مجموعة «الظل الكبير». و«حتى لا تتصلب الشرايين» من مجموعة «العيد من النافذة الغربية». في هذه القصص، وبعض غيرها، تبدو عزام أديبة حقيقية، تقرأ الإنساني في أحوال الفلسطيني، وتكتب عن الفلسطيني وهي ترى إلى قدر آخر.

وإذا كانت عزام قد حققت أدبية النص، وهي تنقب عن الصُّلب في الروح الإنسانية وتتأمل هشاشة إنسانية طاغية الحضور، فإنها لم تنجز، وفي مفارقة جذرية بالتأمل، كتابة أدبية نظيرة، وهي تقرأ اضطهاد المرأة في أقمطته المتنوعة. فقصص المرأة، الموجودة في المجموعات جميعاً، تنوس بين الميلودراما، إذ القدر يضرب ضربه الكاسرة ولا يحتاج إلى أسباب، والإحتجاج الأخلاقي، حيث الكتابة تصف وتعيد الوصف ولا تفسر شيئاً. فباستثناء قصة: «الظل الكبير»، فإن القصص المحدثّة عن هوان المرأة في الأيديولوجيا الذكورية، تبدو رسائل تربية، أو مقالات زاجرة وبائية، تساوي بين وضع المرأة والبهاء، الضروري، أو توحد بين تبخيس المرأة ومجتمع بخس القيم، كأن قصص المرأة ذريعة شكلانية للدفاع عن حقوق المرأة. شيء قريب مما فعله فرح أنطون، في بداية هذا القرن، حين رأى الرواية مسكناً جذاباً لرسائل فكرية، تصل إلى القارئ بيسر ودون إملال.

ينطوي السلب الفني الذي يواكب قصص المرأة عند سميرة عزام على وجه إيجابي، لم تقصده الكاتبة بالضرورة، عنوانه: فقر الأدب النسوي. فهذا الأدب، الذي يردّ إلى علم النفس وعلم الاجتماع قبل أي شيء آخر، يعزل بين شروط المرأة الاجتماعية وشروط الرجل التي لا تقلّ بؤساً، رامياً بالطرفين إلى قارتين غير متجاورتين، ينعم فيهما كل طرف ببؤسه الخاص، وهو ما لا يأتلف مع منظور سميرة عزام، التي تبدأ بمقولة: الإنسان، ولا تتوقف أمام هندسة الأجناس. وإذا كتبت عزام «قصة فنية»، رغم تعثر العبارة، وتصل إلى حكاية أخلاقية تنتظر نهايتها الدامعة بدايتها الباكية إلى حدود النشيج. ومثال القصة موجود في «المسافر، عام آخر، هل كان رمزي، الغريمة، أسباب جديدة...»، وحكاية الأحزان، والوالدها الشرعي يعرفه المنفلوطي حق المعرفة، موجودة في كتابات أخرى. وبهذا المعنى، فإن المرأة، عند عزام، موقع ملتبس، يتعايش فيه الفني والتبشيري، الأخلاقي والاجتماعي، الوطني والديني، ... موقع، ويسبب تعدد وظائفه، لا يحتفظ من المرأة إلا باسمها، لا أكثر.

٥ - الأديب، المثقف، ووعي العالم:

إن كانت ظواهر الأشياء توحد عالم سميرة عزام في جنس كتابي يدعى بالقصة القصيرة، فإن هذه

القصة، وفي مستوياتها المتعددة، لا تقول بمنظور موحد إلى العالم، ولا بشيء قريب منه، حتى لو كان متقشفاً. فإذا كان التناقض، والتناقض ضرورة وفضيلة، يفصل، في قصة عزام، بين قول أدبي وقول أخلاقي خالص، فإن هذا التناقض يبلغ حدود التمزق والتشظي، عند معاينة المقولات الفكرية المتعددة القائمة في قصة عزام. كأن سميرة، المسكونة بفكرة الأسى الذي يسكن الوجود، قد انقسمت إلى أكثر من قلم وقصة، أو إلى جملة كاتبات لا تربط بينهما، بالضرورة، علاقات قرى حيمة.

يطرح الوقوف أمام الأديب، الذي كانت سميرة عزام، التمييز بين الكتابة الفنية وكتابة النموذج الأخلاقي الجامع، بسبب الفرق الكبير الذي يفصل بينهما. فالنموذج الأخلاقي، وقوامه فكر زغبى، يُفضي إلى واقع متوهم، ما هو بالواقع، حدوده المعاناة والمكافأة، أو الإختبار والوجود، إذ النص الأدبي المفترض ذريعة شكلانية لقول آخر مغاير للقول الأدبي. ففي قصة «زغاريد» تلتقي الأم ابنها البعيد متخذة من «جمالية الإيمان» جسراً، حيث الإيمان يقرب ما ابتعد ويوحّد ما انقسم، في طقس مقدس يلقي المسافات والأمكنة. وفي قصة «عام آخر» تُعزّز العجز صبرها بمنية النفس لقاء ابنيتها، المقيمة في الناصرة، بعد عام. وفي «خبز الغداء» يحضر السيد المسيح وقد جاءت معه حكايته عن «الموت والإنبعاث»، فالقدس متصور بقدسيته، وظلال القدس تفك الحصار عن المقاتلين الجائعين. أما «وجدانيات فلسطينية»، ولها سياق مجاور لظهور منظمة التحرير، فتعطي التبشير صوته الأكثر علواً في تفاؤل مهذار ميسور الكلمات: «يا مَنْ يسأل عن ربيعنا الذي كان وسيكون، سيعود الربيع إلى البشارة، وتعود البشارة تلخيصاً لمعطيات الفصول...»، «إمسح هذه الدمعة يا أخي... إن أمامك بلداً ينتظرك... الدموع لن تعيده والكلام لا يفقده ولو أنه أحياناً صادق وجميل، فلسطين تحنّ إليك، إلى عملك إلى جهدك، إلى إيمانك وكفاحك، فلسطين تحنّ إلى بذلك وعطائك. فاعمل من أجلها». يرتفع الصوت الوطني الكبير محمّلاً على أجنحة الرغبة، وقد وضع الوطن والإيمان والربيع في بوتقة من أثير، تمزج الماضي بالمستقبل، وتجعل مما كان لزلماً عاطراً لما سيكون.

تحتضن القصص السابقة «جماليات مختلفة»: «جمالية الإيمان» جمالية الوطن، جمالية الإرادة، جمالية الماضي وجمالية المستقبل...». وهي، فيما تحتضن، تحكي عن فلسطيني هو روح الوجود، طالما أن الوجود لوعة واختبار وكتاب نظيف سطره الله في صفحاته حكمته واستراح. لكن عزام، وهي تذهب إلى كتابة أخرى، قوامها التحويل والإزاحة، تهجر فلسطينيتها المضي في مستودع الكتابة الأخلاقية، منتبهة إلى فلسطيني آخر، بينه وبين الفلسطيني الوضي. مسافة، تساري تلك القائمة بين حكاية الوعد والوعيد. فقصة «في الطريق إلى برك سليمان»، التي ترتي بلداً من نور وبها، تتعامل مع الفلسطيني المهزوم بأحكام باترة شديدة البرودة. فهو المهزوم الكامل، الذي لا يستحق الرثاء، لأنه قيل أن يوسد القبر ابنه، وضع إلى جانبه كل الماضي الذي انتفى إليه. فلا غفران ولا تعاطف، بل اتهام كامل لباس يرفد حشداً من البائسين. و«الفلسطيني»، وهي من أجمل ما

أغجبت الكتاب الفلسطينية في القصة القصيرة، تتهم الفلسطيني تهماً متعددة، وإن كانت تشفق على وضعه، قبل أن تصفحه بأكثر من اتهام: فهو متهم حين يبحث عن الهوية في مكانها الخاطئ، فيسعى إلى «هوية لبنانية» تصدّ عنه شرور لقب «الفلسطيني»، ومتهم هو حين يقصد وسائل لا تقل خطأً، فيبادل نصف ما يملك مقابل قطعة من ورق مزوّرة، ويلزمه الإتهام، حين يغضب عاجزاً، ولا يغادر دائرة أسئلته الخاطئة وإجاباته الأكثر تيهاً. تبوح القصة، بحزن شديد، بمعاناة الفلسطيني، الذي أضاع كيانه حين أضاع اسمه، منددة بالوعي البائس وبالمعاناة البائسة، مؤكدة أن الإنسان يستعيد هويته الضائعة حين يقاتل وهو يبحث عنها. شيء قريب من الأحلام النبيلة، حيث الهوية هي القتال المتواتر من أجلها، فلا هوية معطاة، ولا هوية تُعطى إلى الأبد. وهو ما قال به غسان كنفاني قولاً عالياً يتاخم العدمية. في قصة غربية، عنوانها: «من بعيد»، يصل الإتهام إلى حدود الهجاء، حين تعارض القصة قيم «الطبيب المتخرج»، الذي جاء من غزة، بقيم «الموسم الفاضلة»، التي تمشي في بيروت. تستنكر القصة النفاق الاجتماعي وعدم الوفاء ورخاوة القيم، لكنها تستنكر أولاً هشاشة الذاكرة الفلسطينية. فوفقاً للنموذج الأخلاقي الجامع، القائم في قصص سميرة عزام، فإن بين الفلسطيني المضطهد والمرأة المهضومة رباطاً وثيقاً، يشدهما إلى تجربة إنسانية، توزّع عليهما القهر بمقادير متعادلة. غير أن ذاكرة الفلسطيني تكسحها الثقوب، حالما يأنس راحة، طويلة أم عابرة. ولذلك، فإن الفلسطيني، الذي اختلف إلى بعض شوارع بيروت وحظي بلقب علمي، يغدو، سريعاً، كالآخرين، الذين وقاهم الزمن تجربته، كما لو كانت النعمة تقوض ذاكرته الجماعية، وتطلقه فرداً جديداً، يرتاح إلى ذاكرة لا ذاكرة فيها.

بين الفلسطيني في القول التحريضي وفي القول الفني فروق، توزّعه على فضاءين لا متجانسين. فهو في القول الأول يزامل الحير الذي يستولد العصافير المزركشة من حوار القلب والكلمات، وهو في القول الثاني جانبه الضياء تقوده الشوارع إلى أمكنة لا يراها. وقد يقال إن الفرق الباهظ بين فلسطيني يقوده القلب المؤمن وآخر تقوده الشوارع المظلمة، هو الفرق بين أيديولوجيا عامة، لم تستطع إنتاج نصّها الأدبي، وأيديولوجيا أدبية، تنتج نصّاً آخر، لا مكان فيه للشغافية وللنهايات التي تساوي بداياتها. بيد أن الفرق الشاسع بين فلسطيني من ياسمين وآخر من بؤس وخيبة، لا يقبل بالقول المجزوء السابق، ويحضّ على التفتيش عن قول آخر في مكان آخر.

ينقل الفرق بين الأيديولوجيا، في شكلها، السؤال من مستوى المدع إلى مستوى المثقف، حيث يمكن البحث عن تصوّر العالم، بلغة لوسيان جولدمان، في المقولات الفكرية المتعددة التي تثوي في البنية القصصية. وهذه المقولات عند سميرة عزام، وكما أشرنا، متعارضة ومتنازعة إلى حدود التمزق والتشظي. ففي مقابل تفاؤل طليق يفرش قصصاً كثيرة «حلم من حرير، صبي الكواء، المحروس، الصغير، نافخ الدواليب، ...»، يقف تشاؤم كاسح يلطم ما شاء من الوجوه، كما هو الحال في

قصص: «حكايتها، دموع للبيع، لا .. ليس لشكوك...». يتبادل التفاؤل والتشاؤم المواقع في ثنائية نظرية الثنائية الطهر والقذارة، مما يضع مرجع الثنائيتين، منطقياً، في الوجود في ذاته لا في التاريخ، كما لو كان هضوس النظافة رداً على قذارة متعددة الجهات. ويسبب نظافة قسرية ترد على قذارة طاغية وعشوائية الجهات، لا يكون «المستقبل المضي» إلا رداً على زمن متدهور، تغزوه الأمراض كلما تقدّم إلى الأمام. ففي قصة «صبي الكواء» يبدو المستقبل أباً حنوياً، على خلاف قصص أخرى، يختلط فيها تقدم الزمن بفساد لا يمكن الهروب منه. فالعجوز في «مجنون الجرس» يقترب من الجنون وهو يهجم بالشباب الجديد، الذي سبقرع جرس الكنيسة عوضاً عنه. والعجوز في «وخرس كل شيء» يصل إلى الموت، حين تطفئ ضوضاء «جهاز الأسطوانات»، في المهوى الجديد، على صوت «الذياع» في مقهاه القديم. والمرأة - الغسالة في «الغريمة» يتلأأ رزقها، بسبب انتشار «الغسالة الكهربائية».

يتقدم الزمن حاملاً معه الجنون والموت وتكدير الأرواح، وواعداً بفساد كان ضيق الحدود في زمن مضي. والزمن في هذه القصص ينقض زمن قصص أخرى، يعد بالهجرة والانتصار وترميم الأرواح الكسيرة. وقد يُقال إن عزام، وهي ترى إلى زمن الخير والزمن المفقوض، ترسم الحياة في جوانبها المتناقضة. والقول صحيح، لو كان الزمن، في وجهه، قائماً في بنية قصصية موحدة، لا متناثراً في مرابا متجاوزة، لا يمكن توحيدها، إلا بالقسر والتعمل. وبما يبدو لا تحانس الوعي، أي تشتهه، عند عزام أكثر وضوحاً، عند الإقتراب من موقفها من التقند والتقنية. ففي قصة «مؤهلات» يصيح الاختصاص العلمي عنواناً للإلتقاء القيمي والحس بالمسؤولية، وفي «طير الرخ في شهربان»، يبدو التقدم التقني حتمية منيرة لا ترفضها إلا العقول المأفونة. لكن هذا الموقف، الذي ينصر العلم والتقنية، ينقلب إلى نقيضه، حين يمثل الوجود مسكناً للأسى، وحين يتكشف تقدم الأزمنة خراباً خالصاً. فالإنسان البسيط يعيش مرتاحاً في قصة «أسباب جديدة»، إلى أن يختص بتركيب «الهوائيات التليفزيونية»، ليصل إلى الموت الذي ينتظره في يوم عاصف. يقتل «التليفزيون» الإنسان الشاب، مثلما قتل «جهاز الأسطوانات» الكهل التعيس، وأودت رؤية «القطار» بالجندي العائد إلى التهلكة، ونكلت «الغسالة الكهربائية» بالمرأة، التي كانت سعيدة قبل وصول الكهرباء.

تترافق المقولات الفكرية عند سميرة عزام وتنفاي، ينفي تقوض الزمن المستقبل السعيد الآتي، وينفي التشاؤم تفاؤلاً سبقه، وتنفي هشاشة الوجود كل تقدم تقني، وينفي بؤس الطبيعة الانسانية التقدم العلمي، وينفي الحزن اللامتوقع الفرح المتوقع والحسبان الذاتي الذاكرة الجماعية .. تطرح هذه المقولات المتناقضة.

سؤال المبدع الأدبي والمثقف الحديث والفرق بينهما، رغم أواصر وعلاقات كثيرة أم قليلة. فإذا كان المثقف يتعين، نظرياً، بتصور متسق للعالم، بالمعنى النسبي، غايته نشر منظور مجتمعي معقول في

اتساقه، ينزع من اللاتجانس إلى التجانس، فإن لا تجانس المقولات الفكرية عند سميرة عزام يأخذ بيدها إلى موقع لم تتوقعه، لتكون حدائية في الممارسة الأدبية، وتقليدية المنظور في الممارسات الأخرى. وهذه المفارقة لا تشرح حال سميرة عزام، بقدر ما تشرح أحوال المجتمع الذي عاشت فيه وقاومته في آن واحد.

في تصور العالم عند سميرة، وقد اخترقته ثنائيات متنافية، ما هو قريب من بنية الدين الشعبي. فألى جانب قيم المحبة والعدالة والتسامح المتجهة إلى عالم دنيوي يحتاج إلى إصلاح، يقف تجريد لا نهاية له، قوامه الخير والشر وفساد يحاith تحول الأزمنة وأصل مقدس أول جوهره البراءة والنقاء. وفي تصور أيديولوجي كهذا، خذله التحويل الأدبي، يغدو الفلسطيني، كما فلسطين، لحظة صوفية، إن لم يكن ضحية لنحولات الأزمنة الفاسدة؛ ضحية تستجير بالسيد المسيح ويجبرها، وتحنو عليها أزهير البرتقال والنوافذ المقدسة. ومع أن الكتابة تعطف الفلسطيني على عكا والقدس والناصر، مشتقة تعريف الفلسطيني من المكان، فإنها تخطئ التعريف وهي تعثر عليه، لأن الخير، والفلسطيني صورة له، يقف خارج التاريخ، ولا يحسن الدخول إليه.

تتمثل مأساة الوعي الأخلاقي، قماهى بالوعي الديني أو انزاح عنه قليلاً، بإلغاء السياسة الصادرة عن إلغاء التاريخ، ذلك أن التاريخ يتعين بالظرفي والجزئي، والمتحول بعيداً عن جلال الكليات المطلقة. ولذلك، لن يلتقي الفلسطيني المجرد، في قصص عزام، إلا ييهودي مجرد بدور، يلتحف الشر ويقف على تخوم الكتابة، كما لو كان الوعي الطهراني، لا يستقدم اليهودي إلى سطور الكتابة إلا مضطراً وبمقادير لا تروى. يغيب اليهودي المشخص في «وجدانيات فلسطينية» وتحضر آثاره الشريرة: «مندلبوم .. انطقي .. أما وقرت أذنك الحكايات؟ أما فتت أسلاكك تلك المواجه؟ ذلك الانتظار في كل شيء؟ في الأرض والعائلة والوطن؟ أما أحسست أنهم إذ يعودون على كل ربح من الرياح الأربع أنهم رغم كل شيء، يجددون وحدة الجسد الواحد مهما فعلت أراجيح التطوع؟ مندلبوم ... مندلبوم ... أيتها البوابة التي تأكل أسلاكها عيوننا .. لقد قررنا ألا تظلي وحدك بوابة اللقاء ... وعزمنا أن نجعل كل حدودنا بوابات ... وقد قلنا كلمتنا ... فماذا تقولين ...». يأخذ الكلام الوطني الجميل شكل البوح، تطلقه روح خيرة ضد روح شريرة، لا تروى وتُري آثارها. ولأنه كلام الروح، الذي يقف خارج التاريخ والسياسة، فإن الكاتبة تفصله وتميزه عن الكلام الآخر، الذي يتحدث عن البشر والأمكنة والوقائع.

يغيب اليهودي في «زغاريد» وتبقى آثاره: «أية قسوة في الحياة تشتط فلا تشفق على قلب أم ولا تفرح قلب أب». يأخذ اليهودي، حيثما جاء ذكره، صفة: الظالم، أي يُنسب إلى المنظومة الأخلاقية، التي تعارض «الظالم» بـ «العاقل»، دون أن تعطي قولاً مفيداً. فالظالم، كما العادل، موجود في كل العصور، ولا يتحول إلى علاقة تاريخية، قابلة للمواجهة، إلا بتعيين غاياته السياسية

والوسائل التقنية المختلفة التي تفضي به إلى هذه الغايات. ولن يختلف الأمر في قصة «عام آخر»، التي تكتفي بالجملة التالية: «المال يعوض والدور تعود ما دام الرجال موجودين وللظالمين يوم». إن يوم الظالم هو يوم العادل، الذي لا وجود له، لأن الظالم المطلق لا وجود له. ومع أن عزام تسعى إلى بعض التحديد في قصص أخرى، فإن الوعي الأخلاقي، المتكى على اللاهوت، يختصر اليهودي إلى سلاحه الوفير: «بندقية أمام مدفع؟ قزم أمام مارد»، تقول قصة «في الطريق إلى برك سليمان»، أو «يُخَيَّل إلي أن اليهود زرعوا مواسمهم أسلحة»، كما تقول قصة «خبز الغدا». يصبح اليهودي، وقد أضيف إليه السلاح، «شراً مسلحاً»، أي يظل غائباً، بهزم «خيراً أعزل»، أي خيراً لا وجود له أيضاً. إن الحضور المستمر لمقولتي الخير والشر في وعي سميرة عزام هو ما يملئ عليها التعامل مع «ضياح فلسطين» بمقولة: السقوط، في تلاوينها الدينية، حيث تذهب «ابنة الشهيد» إلى دروب الدعارة في قصة «لأنه يجهم»، ويتكشف الفلسطيني «موسماً غير فاضلة»، في قصة «من بعيد».

ينتسج الشر اليهودي، في قصص عزام، من ثلاثة عناصر مجردة هي: «الإغتصاب، الظلم، القوة». وإذا كانت سميرة عزام تبدو مطمئنة وهي تضع اليهودي في معادلة مجردة، فإن الإطمئنان يستعصي عليها، وهي تبحث عن معادلة الفلسطيني المقابلة. فهي توزع الأخير على: «السالمة، العدل، السقوط»، إن ارتاحت إلى الوعي الأخلاقي، وعلى: «العدل، السقوط، المقاومة»، إن قاربت المشخص واقتربت منها. ولعل أدب سميرة عزام كله يتكوّن في علاقة متوترة ولا متكافئة بين المجرّد والمشخص، وبين الأخلاقي والتاريخي. وهذه العلاقة هي التي تشرح، ربما، مفارقة عزام، التي هي ليست بمفارقة، حين تكون حداثيّة في الممارسة الكتابية، وتقليدية خارجها، أي أدبية بمنازعة، تفتقر إلى وعي المثقف بالمعنى الحديث للكلمة.

٦ - أدب الإنسان المضطهد وفكرة «الضمان»:

يحمل أدب الإنسان المضطهد، لزوماً، إعاقة داخلية، تضعه على تخوم الأدب، في شروط معينة، أو تملئ عليه تجديداً أدبياً غير مسبوق، في شروط أخرى. وتصدر الإعاقة عن إضافة قول غير واقعي إلى الواقع، يؤمن رحيل الماضي السعيد إلى المستقبل، كما لو كان المبدع لا يلتقي ببقائه المضطهد، إلا إذا وعده بمنزل في الجنة. يتأسس نص الإنسان المضطهد على عقد مضمّر بين قارئ يبحث عن قول يعده بالإنعتاق، وكاتب يقاسمه الرغبة، أو يضع بين يديه القول المطلوب. بشكل «الضمان» إذن، وهو مقولة دينية، أساس العقد، طالما أن فيه وعداً يحتاجه المضطهد، ولا تستوي حركته من دونه. تخترق مقولة «الضمان» النص الأدبي الفلسطيني كله، تقريباً، مؤكدة المستقبل ابناً نجيهاً لماضٍ ذهبي سبق. فقد حكى الشعر الفلسطيني، كما شاء، عن «الجليل الآتي»، الذي يرقد فيه حق لا يمكن

أن يضع، وارتاح غسان إلى «جمالية الإرادة»، واطمأن جبرا إلى الفلسطيني المتعالي، واكتفى إميل، حزينا، بدفء الذاكرة. فرواية «ما تبقى لكم» تخلق فلسطينياً واجب الوجود، يخرج من المخيم البائس بوعي لا يؤس فيه، كي يصرع فوق أرض الصحراء الأليغة عدوه، «الواجبة هزيمته»، ورواية «أم سعد» تنقل الفلسطيني من خيمة إلى خيمة أخرى مغايرة، «وعائد إلى حيفا» تعيد الفلسطيني القلق إلى «أرض الأشبال». وإذا كان غسان قد أحال «الواجب الأخلاقي» على الفلسطيني الأخلاقي الذي يحارب وينتصر، فإن جبرا بنى الفلسطيني وبنى فيه انتصاره. فالفلسطيني ظل الحق، إن لم يكن هو الحق مقتعاً، والحق يطوف حيثما أراد ويعود، مطمئناً، إلى المهدي الذي لم يفارقه. والتبست الأمور على إميل حبيبي، وهو يعيش تجربة مختلفة، فاختار ذاكرة اللغة، كما لو كان الحفاظ على «اللغة القديمة» ضمان استمرار القديم في الجديد، أو ضمان استمرار نار الماضي التي لا تنطفئ.

عشرت سميرة عزام، في النموذج الأخلاقي الجامع، على الضمان الذي لا يمكن الهروب منه. فهو قائم في الصبر والتفاؤل والإشارات المقدسة، بل أنه قائم وراء عالم موحش مسكون بالأسى. وحتى وهي تحفر عميقاً في فكرة «السقوط»، في قصصها «الطريق إلى برك سليمان، الفلسطيني، من بعيد، لأنه يحبهم»، فإنها كانت تحفر، وفي اللحظة عينها، عن فكرة «الإنبعثات»، التي ستنتقل فصيحة دون التباس في «وجدانيات فلسطينية»، حيث الأرض المقدسة تنهياً لاستقبال ابنها المبروك. يقول أدورنو: «يتعامل النص الأدبي مع الواقع وقد أضاف إليه شيئاً ما. والشيء المضاف هو الذي يحدد أدبية النص الأدبي». يقوم إشكال الأدب الفلسطيني، في زمن مضى، وينسب مختلفة، في «الشيء المضاف»، لا بالمعنى الذي قصده أدورنو بل بمعنى آخر. فما قصده أدورنو، غالباً، يرتبط بالمتخيل الأدبي، الذي يتعامل مع واقع، بصيغة الجمع، مليء بالاحتمالات والامكانيات، ينقض «الواقع الموجود»، الذي يفرض أحادية الكتابة والقراءة والتأويل، كأن الأدبي نقض للأحادي وافتتاح غير محسوب على متعدد لا نهاية له. أما «المضاف الفلسطيني»، وقوامه الضمان، فقد نقض المتخيل الأدبي بالمتخيل الإيماني، حين لم يشق واقعه المرغوب من إمكانيات الواقع الفعلية، بالمعنى الأدبي، بل من حيز إيماني، أحادي الكتابة والقراءة والتأويل.

في هذه الحدود، فإن كتابات سميرة عزام تُقرأ منفردة، بقدر ما تُقرأ على ضوء نص أكثر اتساعاً، صاغته أقلام فلسطينية أخرى، عاشت تجربة الاضطهاد وتجربة التحرر المرغوب، أي عاشت ما يمكن أن يُدعى بـ «الهوية التراجيدية». يتوزع الفلسطيني في هذه «الهوية» على رغبتي متناقضتين، يحن في الرغبة الأولى إلى أن يكون عادياً كالآخرين، وتسقط عليه اللعنة، في الرغبة الثانية، لأنه أراد أن يكون كالآخرين. ففي قصة «الفلسطيني» يحلم الفلسطيني أن يحمل اسماً كغيره، بعيداً عن صفة تذكرة بنقصه. غير أنه وهو يسعى إلى «هوية مزورة»، يفقد هويته الحقيقية المتعبد، التي تحبب إليه هوية مزورة، كأن الفلسطيني، وقدره مختلف عن الآخرين، لا يكون عادياً إلا إذا استقر في وضع

غير عادي على الإطلاق. لا تعبر سميرة عزام عن هذه الهوية المأساوية فقط، بل تعيشها وتتسرب مرتاحة إلى كتابتها، موزعة الكتابة على إقليمين مختلفين.

ففي لحظة أولى تشفق سميرة على الفلسطيني إلى حدود البكاء، ليكون غير عادي في قدره وصفاته، فهو الصابر المجالد المتفائل، وهو الجسر الإلهي الذي يسري مضيئاً في أجساد لا تعرف الموت. وهي فيما تفعل تنسبه إلى أرضه، المستمرة «إلهية» كما كانت. وهي في لحظة ثانية تزجر الفلسطيني زجراً عنيفاً، فهو المهزوم وضعيف الذاكرة والملوث والذي سقط من «اللاعادي» إلى «العادي». وفي واقع الأمر، فإن عزام تحنو على الفلسطيني وهي تحنو على فلسطين، وتزجر الفلسطيني لأنه «أضاع فلسطين»، وذلك في معادلة مضطربة، يُشتق فيها الفلسطيني تارة من فلسطين، وتشتق فيها أقدار فلسطين تارة أخرى من الفلسطيني. وفي الحالات كلها، يبقى الفلسطيني «الواجب الوجود»، أي الذي عليه أن يسترجع فلسطين، موجوداً كمشكلة ونقطة استفهام، أو موجوداً كعامل صعب وكمسألة متعبة. والسؤال مُتعب إلى حدود العبث، لأنه يحلم ببرمجة الواقع ويوضع مسار مسبق للتاريخ، أي بإقامة علاقة مستحيلة بين المضطهد المتناهي ومكر التاريخ الذي لا نهاية له.

حول النص الفلسطيني، وهو يتمسك بفلسطين ويدافع عنها، التاريخ إلى أحجية. فهو مؤمن به «معنى التاريخ»، أي بتجسيده للحق، إلى درجة تلغي عقل الإنسان وأسلته القلقة. وهو مؤمن به «إرادة الإنسان»، التي تستولد الحق، إلى درجة تلغي تحولات التاريخ. وكان، في الحالين، يعرب عن مصير «الإنسان الشقي»، الذي طارده سميرة عزام، ولم تحسن ترويضه. والسؤال كله هو التالي: كيف يمكن كتابة قدر إنساني غير عادي في شكل «عادي» من الكتابة؟ ألا يحتاج الإنسان الذي فقد العادي إلى شكل غير عادي من الكتابة؟ ولن يعثر الشكل الكتابي المطلوب، ربما، على عناصره في مقولات «الحق، الحقيقة، الخير، الإيمان...»، بل في تأمل طليق لـ «بنى التاريخ الماكرة»، التي قد تطحن عملاقاً مترامي الأطراف، ويستعصي عليها كائن «ضئيل القامة»، لا شيء، إلا لأن «ضالته» تتيح له الخروج من أماكن ضيقة.

على الغلاف الأخير من قصص سميرة عزام، كتب ناشر الطبقة الثانية السطور التالية: «وهي العربية الفلسطينية الصميعة، الودودة قلباً، الصلبة موقفاً، والتي لم يذكرها أحد في تاريخ نضالنا، مع أنها أول من أسهم في تأسيس وتشكيل تنظيم فلسطيني». وسواءً أسهمت عزام في «تأسيس تنظيم فلسطيني» أم لم تفعل، فإن آثارها أكثر وضوحاً وجمالاً في مجال آخر: فحاضرة هي في تأسيس جنس كتابي جديد، وفي كتابة صادقة تدافع عن فلسطين، وفي منظور نبيل يدافع عن الفلسطيني وهو يتعاطف مع كل مضطهد آخر، وفي تصور يساوي بين التحرر وممارسة القيم الرفيعة. وهذا كله، يجعل من عزام، كتابة وممارسة وقيماً، صفحة مشرقة من صفحات الثقافة الوطنية الفلسطينية. صفحة تستمد نورها من ذاتها، ولا تنتظر كثيراً أضواء زائرة.

إشارات:

- استندت هذه الدراسة على الطبعة الثانية من أعمال سميرة عزام، الصادرة عن دار العودة، في بيروت، عام ١٩٨٢، بالتعاون مع الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، وهي:
- ١ - أشيا، صغيرة (الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٥٤).
 - ٢ - الظل الكبير (الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٥٦).
 - ٣ - وقصص أخرى (الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٠).
 - ٤ - الساعة والانسان (الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٣).
 - ٥ - العيد من النافذة الغربية (الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٩).
- استفادت هذه الدراسة من أطروحة الدكتور يوسف حطيني «سميرة عزام رائدة القصة القصيرة الفلسطينية». وهي أطروحة واضحة النزاهة والإجتهاد وممتازة التوثيق، ظهرت عن: دار العاندي، دمشق، ١٩٩٩، وتقع في مائتي صفحة من القطع المتوسط. فللدكتور حطيني كل الشكر والتقدير.

إسرائيل شاحاك: الصهيونية تنز ولا إهمانية لتطبيع إسرائيل مع وجودها

حاوره: حسن خضر

وصل إسرائيل شاحاك إلى فندق الأميركان كولوني في القدس قبل الموعد بربع ساعة . وفي اللقاء الثاني بعد أسبوع تأخرت خمس دقائق فوجده في الانتظار . لا يجاري حرصه على المواعيد سوى ميله المدهش إلى استنفاد الدلالات المحتملة لفكرة ما ، كما يليق بمثقف يتمتع بثقافة موسوعية ، ونظرة متحيزة إلى الواقع . وبالمقابل ، ثمة لا مبالاة واضحة تجاه ما يتصل بالصحة والهندام . فاستاذ الكيمياء العضوية السابق في الجامعة العبرية يبدو معتل الصحة ، وقليل الاهتمام بمظهره الخارجي إلى حد كبير .

وعندما تمثيت له عمراً مديداً ، تعقيباً على شكواه من مرض السكري ، الذي ألحق الضرر بإحدى عينيه ، أجاب بعقلانية باردة بأنه لا يريد العمر المديد ، فقد عاش على هذه الأرض لمدة ستة وستين عاماً ولا ينتظر سوى القليل من السنوات ، التي يأمل إنفاقها في البحث والقراءة ، ومواصلة حربه الشخصية ضد الصهيونية .

يشن شاحاك حربه بطريقة غير تقليدية ، فهو من محترفي كتابة الرسائل إلى بريد القراء في الصحف العبرية ، وهو مترجم محترف ، بترجم ما لا تلتقطه أعين المهتمين بالمشهد السياسي والاجتماعي في إسرائيل ، ويضعه أمام من يشاء . وأذكر أن تلك الترجمات التي كانت تصل إلى بيروت بعنوان “أوراق إسرائيل شاحاك» ، كانت من أهم مصادر المعرفة المتوفرة لدى عدد من

المختصين في الشؤون الإسرائيلية في السبعينات.

إلى جانب الترجمة وكتابة الرسائل، والتقارير (وهي دراسات موجزة يشعر بضرورة نشرها على نطاق واسع) ينفق شاحاك ما تبقى من وقت في دراسات أكثر عمقاً وتخصصاً . وفي هذا السياق أصدر كتابه " الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود . " وقد ترجمتُ هذا الكتاب، الذي نشرته " دار سينا للنشر " في القاهرة عام ١٩٩٤ (صدرت منه أكثر من طبعة موزّرة في العالم العربي، بلا ذكر لاسم الناشر أو المترجم أو تاريخ النشر). كما أصدر كتاباً بعنوان " أسرار مفضوحة " عن الصناعة العسكرية الإسرائيلية، ودور المؤسسة العسكرية في تسليح الذكنا توريات في أميركا اللاتينية، إلى جانب النشاط النووي للدولة العبرية. وفي الآونة الأخيرة أصدر كتاباً عن الظاهرة الدينية في المجتمع الإسرائيلي بعنوان " الأصولية اليهودية. "

ترأس شاحاك لفترة من الوقت الرابطة الإسرائيلية لحقوق الإنسان، التي يبدو بأنه كان قيادتها وجنودها في آن، كما أصدر في وقت مبكر، قبل ظهور المؤرخين الجدد في إسرائيل، كراساً عن القرى الفلسطينية المدمرة بعد عام ١٩٤٨. وقد صدر الكراس في عام ١٩٧٥ بعنوان « القرى العربية المدمرة ». وضم أسماء ومواقع ٣٨٥ قرية فلسطينية. كما قام إميل توما بجمع عدد من ترجماته في كراس بعنوان " الصهيونية على لسان زعمائها " صدر باللغة العربية في القدس عام ١٩٧٨.

كانت هذه الحقائق حاضرة في الذهن، عندما حضر شاحاك قبل الموعد بربع ساعة في اللقاء الأول، الذي افترضنا بأنه سيستمر لمدة ساعة ونصف الساعة فاستغرق عدة ساعات، الأمر الذي حدث أيضاً في اللقاء الثاني أوائل نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٩٩، في حديقة الأميركان كولوني القريبة من أسوار المدينة القديمة، حيث أخذنا الحديث إلى وقت متأخر لم يكن في الحسبان، وما كان يعنيني في المرتين، ثقل في محاولة البحث عن معنى تلك الحرب الشخصية، ومبرراتها الفكرية والأخلاقية.

حاولت استفزازة بوسائل مختلفة، لكنها لم تكن ناجحة أغلب الأحيان، لأننا نقف على أرضية مشتركة. فشاحاك يؤمن بالدولة العلمانية الديمقراطية كحل للصراع الفلسطيني - الإسرائيلي، كما يؤمن بأن كل تحليل للصهيونية لا ينطلق من حقيقة اعتبارهها تجسيداً للشر لا يوصل صاحبه إلى نتائج مفيدة. ويعلن بوضوح أن الوجود الإسرائيلي - اليهودي كان غزواً لفلسطين. وإلى جانب هذا وذاك يرفض تسمية المفاوضات والترتيبات الجارية بين الفلسطينيين والإسرائيليين بالسلام، فهي لا تثقل في نظره أكثر من هدنة مؤقتة، ومحاولة للسيطرة على الفلسطينيين بوسائل جديدة . لذلك كانت مقارنة مفهومه للصهيونية أكثر المداخل جاذبية.

■ أفكر بتعريفك الخاص للصهيونية، ربما يصلح بداية للحديث عن الوضع الراهن والتطورات

■ تعريف للصهيونية لستُ أنا من صاغه، فهو مستمد من كتابات الآباء المؤسسين . تقوم الصهيونية على ثلاثة مبادئ:

أولاً، يكره الناس كلهم اليهود، وهي كراهية تختلف من حيث الشكل عن أية أنواع أخرى من كراهية الآخر أو الغريب . فالصهيونية تفترض بأن الفرنسيين أو الألمان يمكن أن يكرهوا بعضهم لبعض الوقت، أما كراهية اليهود فلا تزول ولا تدول . غير اليهود يكرهون اليهود، بسبب طبيعتهم، وبما أن العداء للسامية لن يزول من العالم، وأنه حتى الشعوب التي لم تعرف اليهود في حياتها ستكرههم على الفور إذا احتكت بهم، لذلك يعزل اليهود أنفسهم عن غير اليهود . ثانياً، أرض إسرائيل تخص اليهود، جميع اليهود، بصفة دائمة وإلى الأبد .

ثالثاً، على جميع اليهود القدوم إلى أرض إسرائيل، أنا استخدم تعبيراتهم [يقصد الصهاينة] بطبيعة الحال، فتعبير أرض إسرائيل أكبر من مفهوم فلسطين . على اليهود القدوم وإنشاء دولة تخصهم .

■ ولكن هل نستطيع النظر، بهذا المعنى، إلى الصهيونية كحركة قومية . يمكنني الاستشهاد بما كتبه بوعز عفرون، وأرجو أن تكون مطلعاً على فرضياته بهذا الصدد، فقد تحدث عن حركتين يهوديتين في أوروبا الشرقية : البوند - الحركة الاشتراكية اليهودية - (حركة راديكالية يهودية أرادت تحقيق الحكم الذاتي لليهود في أوروبا الشرقية، استناداً إلى الوحدة الثقافية القائمة على لغة الييدش) والصهيونية . كانت الأخيرة عملية تزييف للمشاعر القومية، لأنها استهدفت نقل جماعة من مكان إلى آخر، بينما كان البوند التعبير الطبيعي عن مشاعر اليهود السياسية وطموحاتهم!

■ أعتقد أن بوعز عفرون يجهل التاريخ اليهودي تماماً، ولا يعرف ما جرى قبل ستين أو سبعين عاماً، فهمه لأوروبا الشرقية، والتاريخ اليهودي زائف وغير صحيح مطلقاً . والدليل قدوم العديد من اليهود الشرقيين إلى إسرائيل . حدثت عملية استغلال للمشاعر بالتأكيد، لكن تلك المشاعر كانت طبيعية . لهذا السبب كل ما يقوله غير صحيح . الصحيح والواقع، أن عفرون يتجاهل دور الديانة اليهودية، فالمبادئ الثلاثة التي ذكرتها في تعريف الصهيونية هي علمنة الديانة اليهودية . الصحيح أن اليهود، أينما كانوا، كانوا على قناعة، حتى حلول فترة التحديث، بالأمشياء الثلاثة التي ذكرتها، الاستثناء الوحيد أنهم أكلوا العودة إلى أرض إسرائيل وإنشاء الدولة إلى التدخل الإلهي، أوكلوها لقدم المخلص، وكانوا على قناعة بأن أرض إسرائيل تخصهم وآمنوا بمجيئهم إليها مع قدوم المخلص .

فما هو التغيير الذي أحدثته الصهيونية؟ لقد حاولت تحقيق ما آمن اليهود به دون وجود الله،

دون التدخل الإلهي، حاولت تحقيقه بواسطة جهود اليهود أنفسهم، أو بواسطة الصهاينة على أقل تقدير.

النقطة الثانية بالنسبة لأوروبا الشرقية وحركة البوند الاشتراكية، وأشك بأنها كانت اشتراكية [يعبر شاحاك عن خصومته للماركسية والاشتراكية بشكل دائم ويطلق مختلفاً، ويعتبر مشاركة اليهود في كثير من الحركات الاشتراكية، كما ذكر في كتابه عن الديانة اليهودية، نوعاً من خدمة المصلحة اليهودية، بمعنى أن تسمياتهم الأيديولوجية لا تعبر عن دوافعهم الحقيقية] لم تنل حركة البوند تأييد أكثر من عشرين بالمائة من اليهود هناك. لماذا ؟

لأن بقية اليهود كانت متدينة، وبما أنها كذلك فهي ترفض البوند على الفور . فالأغلبية اليهودية ترى في اليهود الذين لا يتكلمون اليديش أخوة لهم . ومن الواضح أن البوند كان حركة تمثل الأقلية، وعفرون مخطئ تماماً، لأنه لا يريد معرفة الماضي اليهودي.

■ هل كانت الصهيونية حركة الأغلبية، إذن ؟

■ ■ لم تكن، ولكنها كانت عملية علمنة لكل ما اعتقده اليهود وآمنوا به قبل التحديث. فعندما ظهرت الصهيونية قبل مائة عام كانت حركة تمثل الأقلية، أقلية ضئيلة في الواقع، ورغم ذلك استهوت مشاعر اليهود.

■ كيف نستطيع تعريف الشر في الصهيونية، إذن ؟ ما هو الشيء الشرير، إذا كان الأمر كذلك وكانت تعبر عن مشاعر مشتركة لدى اليهود، فقد شهدت العديد من الحركات القومية عملية العلمنة نفسها.

■ ■ لا أعترف بأن الصهيونية حركة قومية، الصهيونية تعبير عن مشاعر اليهود، لكنها ليست حركة قومية بالمقارنة مع الغالبية العظمى من الحركات القومية على الأقل . فالصهيونية تنطلق من نقطة كراهية واستمرار كراهية غير اليهود لليهود . فلنأخذ القومية الإيطالية على سبيل المثال، هل فكرت الحركة القومية الإيطالية حتى في طورها الفاشي بأن المكسيكيين يكرهون الإيطاليين، هل فكروا بأن الصينيين يكرهونهم ؟ الجواب، بالنفي طبعاً . لذلك، المبدأ الأول، مبدأ الكراهية الخالدة الذي تجاهله عفرون يجعل الصهيونية شيئاً شديداً الاختلاف . فهي حركة توليتارية لأنها، خلافاً للحركات القومية، تفترض وجود مسألة تخص العالم برمته.

فلا الحركة القومية العربية، ولا الحركة القومية الفلسطينية تفكر، أو حتى تهتم، بالصاق صفات دوغمائية ثابتة باليابانيين، مثلاً . لكن الصهاينة، على غرار الديانة اليهودية، وفي سياق علمنتها يضعون اليابانيين في تلك الخانة . أنت لن تفكر أبداً بأن اليابانيين يكرهون العرب، وما إذا كانت تلك الكراهية مؤقتة أو خالدة، لكن الديانة اليهودية والصهيونية تفعلان ذلك.

■ مرة أخرى أين الشر في الصهيونية ؟

■ موقفها التوليتاري المؤدي إلى حالة حصرية لم تعرفها الحركات القومية.

■ وأين يوجد الفلسطينيون في هذا كله ؟

■ الفلسطينيون غير يهود يوجدون في أرض إسرائيل، لذلك فهم أعداء، وعلى أقل تقدير

مصدر شر مؤكد.

■ هناك، إذن، صلة بين الجوانب السلبية في الديانة اليهودية والحركة الصهيونية، وقد حاولت

البرهنة على ذلك في كتابك عن الديانة اليهودية.

■ بالتأكيد [حماسة مفاجئة وصوت مرتفع] بالتأكيد، بالتأكيد . الصهيونية علمنة للديانة

اليهودية . كل الجوانب السلبية في الديانة تتجسد في الصهانية أنفسهم . أنظر إلى ما يقولونه:

شراء الأرض بواسطة الصندوق القومي اليهودي يسمونه «خلاص» لماذا «خلاص» ؟ هل توجد

حركة قومية في العالم تسمى شراء الأرض «خلاصا» ؟ الخلاص مسألة تخص الروح، هذا تعبير

ديني . ثمة شيء آخر يسهل رؤيته في الصهيونية وهو متصل بالديانة أيضاً . الحركات القومية

تهتم بدمج الغرباء، لكنها لا تهتم بديانتهم الخاصة . فإذا قلنا أن عربياً ولد في فرنسا، أو حتى

ذهب إليها ونال أفضل تعليم هناك، وتكلم الفرنسية بطلاقة، سيتم قبوله من جانب غالبية

الفرنسيين كفرنسي . هناك أقلية لن تقبل ذلك، لكنها أقلية . أما بالنسبة للصهانية فلن يحدث

ذلك حتى يعتنق الديانة اليهودية، ولن يسمح له الصندوق القومي بالعيش في أرض يهودية قبل

ذلك.

لكل هذه الأسباب، تستطيع على الفور ملاحظة الفرق بين الصهيونية وتسعة وتسعين بالمائة من

الحركات القومية . ولذلك، أقول بأن الصهيونية ليست حركة قومية، بل هي حركة توليتارية،

والمعايير التي تنطبق على معظم أو كل الحركات القومية في العالم لا تنطبق عليها . يمكن العثور

على هذا الأمر في مجمل السياسة الصهيونية خلال العقود السبعة الماضية.

■ إذا قلنا إن الصهيونية هي اليهودية معلنة، يمكننا التقدم خطوة إضافية إلى الأمام.

تكلمنا من قبل عن ليبوفيتش [يشعياهو ليبوفيتش، المفكر الصهيوني المتدين، أحد أشد نقاد

السياسة الإسرائيلية، وأحد أبرز دعاة فصل الدين عن الدولة في إسرائيل] وقد دعا إلى فصل

الدين عن الدولة، وأرى تناقضاً هنا في موقف صهيوني متدين يريد دولة علمانية.

■ كانت لليبوفيتش أهداف أخرى . أعرفه بصفة شخصية، كان يرى أن الديانة اليهودية في

حالة شديدة من الضعف، لذلك تحتاج إلى فترة من الوقت حتى تسترد قوتها وعافيتها، ثم

تستولي على الدولة من خلال حرب أهلية.

■ هل ستصبح إسرائيل في يوم من الأيام دولة طبيعية ؟

■ طالما بقيت صهيونية لن تصبح دولة طبيعية . هذه الخلاصة مستمدة من طبيعة الصهيونية

لن تتمكن دولة أن تكون طبيعية إذا افترضت بأن بقية العالم تكرهها، ليس جيرانها فقط، بل العالم، البشرية كلها . بالمناسبة أذكر ما رويته لي عن خوف [أ . ب] يهوشوع من وجود رجال أعمال عرب يمشون في تل أبيب . أنت تعرف بأنه يخشى غير اليهود، يخشى أن يمشي أشخاص غير يهود في تل أبيب، يريد العيش في حالة انفصال عن البشرية كلها . وهذا وضع لا يوحى بالاستقرار بطبيعة الحال.

■ الخلاصة، إذا أردنا تطبيع هذا الوضع، يمكن التفكير في خيارين، يتمثل أحدهما في تطبيع تدريجي ويطي، جداً للمجتمع الإسرائيلي، على أمل أن يشعر الإسرائيليون ذات يوم بحقيقة وضعهم في الشرق الأوسط، أما الخيار الثاني فيمكن تعريفه بخيار العلاج بالصدمة . كيف تنظر إلى هذين الخيارين، هل ثمة خيار ثالث ؟

■ لا لا يوجد خيار ثالث . ولكن لا بأس ربما كان ثمة خيار ثالث، لكنه يدخل ضمن فئة خيار العلاج بالصدمة . قلت بأنني أرى احتمال حرب أهلية بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل، ليس في المستقبل البعيد، من المؤكد أن ذلك لن يحدث غدا، لكنه ليس بالمستقبل البعيد، قد يحتاج بعض السنوات.

يمكننا التفكير في سيناريو لما سيجري : إذا افترضنا أن رئيساً للوزراء تعرض للاغتيال على يد متطرفين دينيين فما الذي سيحدث، كيف ستكون ردة الفعل لدى العلمانيين ؟ لن تكون ردة فعل عقلانية، لن تكون كما حدث من قبل [يقصد اغتيال اسحق رابين] بل ستكون أقوى بعشرين مرة . أشياء كهذه قد تحدث . حتى نتنبأهاو تعرض لتهديدات بالاغتيال بسبب اتفاق الخليل . والآن، إذا تحدثنا عن العلاج بالصدمة، فذلك خيار يعتمد على الوضع الدولي . لقد ألحقتم صدمتين بالمجتمع الإسرائيلي : حرب عام ١٩٧٣، وحرب لبنان - لا أقصد غزو لبنان - حرب العصابات ضد الجيش الإسرائيلي في لبنان ما بين ١٩٨٣ و ١٩٨٥ . كانت تلك الصدمات محكنة بسبب الاستقطاب الدولي في حينها . فالاتحاد السوفياتي دعم مصر وسوريا في حرب عام ١٩٧٣، وفي الحالة الثانية منع، على الأقل، ذهاب إسرائيل إلى أبعد مما ينبغي عام ١٩٨٢، ومن ممارسة ردود فعل قوية ضد سوريا أو مقاتلي حرب العصابات ما بين ١٩٨٣ - ١٩٨٥ .

نحن الآن في العصر الأميركي، أقول باحتمال وقوع الصدمة في العصر الأميركي، إذا طرأ تغير واسع المدى على الرأي العام الأميركي والكونغرس ضد إسرائيل، مما يخلق ضعفاً يسمح بالصدمة، وإذا لم يحدث ذلك فإن أميركا، التي تحكم العالم، لن تسمح بالصدمة.

■ إلى جانب الحديث عن احتمال الحرب الأهلية بين المتدينين والعلمانيين ربما نستطيع الحديث عن الصراع بين اليهود الشرقيين والغربيين، فما هي احتمالات الصراع الثقافي بين الجانبين ؟ ■ أشرت في كتابي [الأصولية اليهودية] إلى الفرق بين الجماعتين . ولا أرى أنها مشكلة

السنوات العشرين أو الثلاثين الأخيرة، بل مشكلة السنوات الألف الأخيرة . ففي تحليلنا للوضع نرى التوتر، في الواقع، بين اليهود الشرقيين المحافظين على ديانتهم، بين الأصوليين الذين يعبر عنهم حزب شاس، وبين بقية المجتمع الاشكنازي العلماني والمتدين على حد سواء.

يتبنى اليهود الشرقيون من غير مؤيدي شاس الثقافة الإسرائيلية، أو هم في طور تبنيها. وأعنى بها الثقافة التي نشأت في السنوات السبعين الأخيرة، وحتى قبل قيام إنشاء إسرائيل. وهي شائعة بين الأجيال الشابة بشكل خاص . أما من يعارضونها فهم من المتدينين، وهم يعارضونها لأنهم يعارضون الثقافة العلمانية، مهما كان مصدرها.

لذلك، لا أعتقد أن المشكلة السفاردية . الاشكنازية خطيرة . فهي خطيرة كجزء من المشاكل الدينية فقط . ويمكن البرهنة على ذلك بالنظر إلى تنامي شاس مقابل تراجع الجماعات العلمانية السفاردية، التي تحللت واختفت، الفهود السود الذين ظهروا في السبعينات، مثلاً، فشلوا، وسيكون الفشل نصيبهم مرة أخرى.

■ هل ينحصر الفرق في الديانة فقط ؟

■ يمكن التدليل على هذا الأمر : الأصوليون الاشكناز يمارسون التمييز في مدارسهم ضد أطفال السفارديم، لأن الفرق كبير بين المتدينين السفارديم والاشكناز، بينما يزداد الاختلاط أكثر فأكثر بين العلمانيين، الذين اندمجوا إلى حد بعيد.

■ تستطيع تصويبي إذا أردت، أليست غوش إيمونيم أعلى مراحل الصهيونية ؟

■ صحيح.

■ أعتقد أن حركة العمل أصبحت مفلسة، ولم تعد تستطيع ممارسة التعبئة الشعبية، كانت تستطيع القيام بذلك في العقود الأولى بعد قيام الدولة، وقد قامت به في زمن البيشوف، أيضاً.

■ حزب العمل مفلس، ورغم ذلك فالمكوثات الاجتماعية ما زالت كما هي. لا يوجد إطار يستطيع احتواءها . الجوانب الاجتماعية لم تفلس بعد، وعدم وجود إطار يدفعها للتعبير عن نفسها بأشكال مختلفة.

■ ذلك ما يجعل المعسكر الديني، أو غوش إيمونيم أعلى مراحل الصهيونية.

■ صحيح . هناك تحولات حلتها في كتابي الأخير . والدليل أن أولئك الناس يقيمون في مناطق معزولة خدمة لأهدافهم تجاه الفلسطينيين . أنت مصيب تماماً، فلا أحد [من الإسرائيليين] يقبل الذهاب للاستيطان في نتساريم المحاطة بمئات الآلاف من السكان الفلسطينيين . هناك ١٢٠ عائلة من غوش إيمونيم . لن يفعل ذلك أحد سواهم، وذلك ما تراه في مستوطنات الضفة الغربية أيضاً، في مستوطني الخليل، أو حتى مستوطنة بساغوت [المطلّة على رام الله].

■ ما هي طبيعة المجتمع الإسرائيلي، إذن، وما هي قواه المحركة ؟

■ في الوقت الحالي، الصهيونية.

■ في كل المجتمعات ثمة عناصر توحيدية، ما الذي يجمع هؤلاء، وما هي الهوية الإسرائيلية ؟

■ لا توجد هوية إسرائيلية . توجد هوية إسرائيلية - يهودية . حوالي ٢٠ بالمائة من مواطني إسرائيل فلسطينيون، وإذا تذكرت المبدأ الأول في الصهيونية القائل بأن غير اليهود يكرهون اليهود، ستدرك بأنهم لن يسمحوا بدمج الفلسطيني في هويتهم . بالمناسبة، بعد كل هذه السنوات، لا يوجد عضو فلسطيني واحد في الكيبوتسات، حتى تلك التي تعتبر نفسها يسارية.

لذلك، لا توجد هوية إسرائيلية، هناك هوية يهودية، هوية يهودية - إسرائيلية خاصة بسبب اللغة العبرية، وخصوصية الثقافة، أما القوة المحركة فما زالت الصهيونية . وبسبب التأثير المتزايد للديانة توجد داخل هذه الهوية فجوة تزداد اتساعاً بين ما يدعى حسب التعبيرات الإسرائيلية؛ إسرائيل الفتنة أ، وهي جماعة يسارية غير متدينة، وضد النفوذ الديني على الأقل، وإسرائيل ب وهي جماعة تعرف نفسها أكثر فأكثر بتعبيرات دينية . وهذا وضع لا يوحى بالاستقرار في المستقبل . ورغم ذلك، يجب ألا تساورك أية أوهام في الوقت الحاضر، فما زالت الصهيونية في سدة الحكم.

■ لكنها ليست صهيونية هرتسل.

■ هرتسل ليس من الآباء المؤسسين للصهيونية . كتاباته لا تدرس في المدارس، صورته على الحائط لا أكثر، لكن الآباء المؤسسين بن غوريون ووايزمان، والذين جاءوا من أوروبا الشرقية، وجابوتنسكي وحتى أحاد هاعام إذا شئت . كتابات هؤلاء تدرس في المدارس، وتمارس نفوذها على الناس . هرتسل، مثلاً، كان مع فصل الدين عن الدولة، وكان الآخرون ضد هذا الأمر.

■ أراد أن تكون اللغة الألمانية اللغة الرسمية للدولة.

■ نعم، هرتسل ليس من الآباء المؤسسين في الواقع، بل شخصية اعتبارية.

■ هل نستطيع الحديث عن الهسكله، وعن الصهيونية كهجوم مضاد ؟

■ نبدأ القول في البداية بأن حركة التنوير اليهودية، الهسكله .

■ أرغب في معرفة تعريفك للهسكله.

■ لا أريد الحديث بعبارات عامة من نوع التنوير ... أعني مسألة بسيطة : كان ما اعتقده أجدادنا أو قاموا به خطأ، كلياً أو جزئياً . لدينا ككل الشعوب تقاليد ومعتقدات وعادات. إلى جانب ذلك، لا يرجع اضطهاد اليهود إلى كراهية عدم اليهود لهم على مر الأزمان، وتفكيرهم في كيفية اضطهادهم، بل يرجع إلى أسباب يهودية داخلية، إلى جهلنا ورفضنا للعمل وتعلم اللغات، وأشياء أخرى كثيرة، خاصة كراهيتنا لغير اليهود كلهم من حيث المبدأ . ذلك ما اهتمت به تلك الحركة المتأثرة بالتنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر، والتي ظهرت في ألمانيا ثم انتشرت في

الشرق . بالمناسبة، لا أعني أوروبا الشرقية فقط، كما يقول بعض اليهود الشرقيين، بل انتشرت في بلدان ذات مستوى معين من الازدهار الاقتصادي، في مصر واليونان على سبيل المثال، ولم تنتشر في المغرب، ليس لأن اليهود المغاربة يختلفون عن غيرهم، ولكن لأنهم كانوا في فقر مدقع. كان اليهود المصريون والسوريون أغنياً.

عاشت الهاسكلاه عام قبل ظهور الصهيونية . وقد كانت الصهيونية نتاج اتجاهات عرفت في أوروبا وبقية العالم عموماً مع نهايات القرن التاسع عشر : الحركات القومية الرومانسية المعادية للعقلانية . ظهرت الحركات الرومانسية والفاشية في نهايات القرن وركزت على أولوية الكراهية: نحن نكره . الصهيونية تكره أكثر من غيرها بطبيعة الحال، لكن الحركات الأخرى اعتمدت مبدأ الكراهية . من هنا نشأت الصهيونية، وبهذا المعنى يمكن القول بأن هرتسل كان مؤسس الصهيونية، فكتابه الأول افترض وجود كراهية لا تزول ولا تدول من جانب غير اليهود كلهم لليهود.

■ هل كانت الصهيونية حتمية ؟

■ ■ ظهور حركة كهذه كان مسألة حتمية، لكن نجاحها لم يكن حتمياً، بل اعتمد على عاملين : مهارة القادة الصهاينة بعد هرتسل، والوضع في الشرق الأوسط . لم يكن اندلاع الحرب العالمية الأولى في موعدها حتمياً. لو اندلعت قبل ذلك أو بعده بعشرين سنة، لتحولت الصهيونية إلى لا شيء . ولكن هذا ما حدث، كانت هناك حركة صهيونية، صغيرة الحجم، وذات قيادة ماهرة، واستجابت لتحولات الحرب العالمية الأولى.

■ كانت حتمية، إذن.

■ ■ الحركة حتمية، لكن غزو فلسطين اعتمد على ظروف، خاصة على الحرب العالمية الأولى، وحاجة البريطانيين لوجود جماعة تؤيدهم في فلسطين، إلى جانب حاجاتهم الاستراتيجية، ولو استمر الحكم العثماني في فلسطين، أو انتهى بطريقة سلمية أسفرت عن قيام دولة في فلسطين، كما حدث في أماكن أخرى، لما نجحت الصهيونية.

■ فلنفكر في جانب آخر، هناك علاقة بين اليهود الإسرائيليين والدياسبورا، لكن تلك العلاقة تتطور بطرق متباينة . اليهود الأميركيون يتطورون بطريقة تختلف عن الإسرائيليين . وقد كتب أحد الإسرائيليين قبل فترة عن وجود ثلاثة شعوب يهودية في طور التكوين: شعب اليهود الإسرائيليين، والأميركيين، والأرثوذكس، وذكر أن الإسرائيلي في الواقع شخص غير يهودي يتكلم العبرية.

■ ■ لا أوافق [يضحك] لا أوافق على تعريف غير اليهودي الناطق بالعبرية . أنا متأكد أن الكاتب متدين.

■ ثمة احتمال التطور المتباين.

■ نعم، نعم، ولكنه لم يقل ذلك. ينظر اليهود الإسرائيليون إلى اليهود الآخرين كغرباء، الأصوليون لا يفعلون ذلك، طبعاً. شاس والاشكناز الأرثوذكس يعتبرون اليهود يهود أينما كانوا. اليهودي الأميركي يُعامل في إسرائيل كغريب، يسمونه الأميركي، وما لم يعتنق عادات الإسرائيليين. وهذا صعب إذا كان قد تجاوز الثلاثين من العمر - يبقى غريباً.

وعندما تهاجر جماعات كبيرة من اليهود الإسرائيليين، كما حدث في الثمانينات، لا يعيشون في أحياء اليهود الأمريكيين، لا يحبونهم، فيسكنون في مناطق تخصهم، أو يسكنون بين أميركيين غير يهود. كثير من هذه الأمور ينجم عن التربية - هناك تربية مختلفة، وقيم مختلفة. [أوقفنا جهاز التسجيل لتناول القهوة، فروى لي شاحاك ما حدث له في الولايات المتحدة في مطلع الستينات، فالعمل البدوي بالنسبة لليهود الأميركيين يعتبر نقیصة، لذلك ينظرون إلى التعليم العالي والتخصصات العالية كقيم عليا. وقد طلبت منه عائلة يهودية أميركية إقناع ابنها الذي يرفض الذهاب إلى الجامعة بخطأ موقفه. قال شاحاك التقيت بالصبي على انفراد فقال لي بأنه يريد العمل كميكانيكي، ويريد فتح ورشته الخاصة، ولا يحب الدراسة. وعندما عدت إلى العائلة المنتظرة مع الحاخام حول مائدة العشاء، سألوني عن رأيي، فقلت بأنني أؤيد قراره بالعمل كميكانيكي. ينخرط شاحاك في نوبة متواصلة من الضحك كأنه يستعيد سعادته في لحظة المواجهة. ولو كانت نظرات العيون تقتل، لما كنت أمامك الآن. نعود إلى التسجيل].

التبرعات المالية التي يدفعها اليهود الأميركيون تتناقص، وقد أصبحت قليلة للغاية، معظم المال يأتي من الحكومة الأميركية.

■ يمكن القول أن الانعتاق هدد الحياة اليهودية التقليدية، الدولة الإسرائيلية، أيضاً، عامل جديد من عوامل تحديد تلك الحياة.

■ لقد تحطمت تلك الوحدة بصورة كاملة. الصهيونية عدوة للهسكله، وسبب استمراريتها بطريقة ما من ناحية أخرى، فقد أخذت منها بعض العناصر، واستخدمت بعض العناصر ضدها.

■ تشهد اليهودية في الوقت الحالي حالة تشظٍّ، وأعتقد أن اليهودية الأرثوذكسية ستواصل العيش مهما حدث، بالدولة وبدونها.

■ ستواصل الجماعات الدينية العيش في الدولة، المسألة: هل ستحقق النفوذ أم لا؟.

■ ولكن ثمة تناقض. فلنفكر في اليهودية الأرثوذكسية، كلما تطرفت أصبحت ضد الدولة. كيف تفسر هذا الأمر، فهم يرفضون الخدمة في الجيش، ويحصلون على كثير من المنافع والامتيازات.

■ هذا يصف خمسة بالمائة فقط من الأرثوذكس الاشكناز. ثمة فروق بين شاس والاشكناز بالتأكيد. أعضاء شاس يخدمون في الجيش، وكذلك أعضاء غوش إيمونيم، بل هم يتجهون إلى الجيش بصفة خاصة. لذلك، يجب التمييز بين مختلف جماعات المتدينين، من لا يخدمون في

الصهيونية شر ولا إمكانية لتطبيع إسرائيل مع وجودها

الجيش هم أصحاب المعاطف والقبعات السوداء، وهم أقلية -غالبية اليهود المتدينين يخدمون في الجيش، وبعضهم من أفضل الجنود.

في المجتمع الإسرائيلي اتجاهات عميقة، يمكن رؤيتها بوضوح في الانتخابات، ليس في النتائج العامة وحسب، ولكن في نتائج المناطق أيضاً. وإذا حللنا الاتجاهات العامة في المجتمع اليهودي الإسرائيلي سنجد حالة تراجع يشهدها معسكر أوصلو.

نعم أوصلو . كانت اتفاقية أوصلو ممكنة لأن راين حصل في انتخابات عام ١٩٩٢ على تحالف يضم ٦١ مقعداً في الكنيست، أغلبية مطلقة . تكون التحالف من العمل وميرتس والأحزاب العربية، ثم لحق بهم شاس . وإذا نظرنا إلى نتائج ١٩٩٩ سنجد أن تلك الأحزاب حصلت على ٤٦ مقعداً، هذا يعني أن فوز إيهود باراك يرجع إلى أسباب شخصية في التصويت المستقل لانتخاب رئيس الوزراء، بسبب غياب نتنياهو الشديد، وصفاته الشخصية الأخرى.

الكتلة التي يمكن تعريفها كيمين معتدل تزداد اتساعاً في المجتمع الإسرائيلي. ويبدو أن الاتجاه المعادي للصهيونية ما زال محصوراً في أقلية ضئيلة تحتاج إلى سنوات طويلة حتى تتضح . أقول اليمين المعتدل لأنني أعتبر الليكود والعمل شيئاً واحداً، أما عبارة اليمين المتطرف فتعني غوش إيمونيم وجماعة رحبعام زئيفي، وبينني وبين غوش إيمونيم وحنان بورات . وهؤلاء الأشخاص تراجعوا . كان لديهم عام ١٩٩٢ نسبة أكبر مما حققوا عام ١٩٩٩.

■ ماذا يعني ذلك ؟

■ ■ يعني إمكانية الحصول على هدنة مستقرة . فأنت تعرف بأن السلام الحقيقي لن يحدث، إلا إذا تزعزعت الصهيونية، أو كفت عن حكم إسرائيل، حكم المجتمع اليهودي - الإسرائيلي . يمكنكم تحقيق هدنة مع باراك، بشروطه طبعاً، ولا تستطيعون تحقيق ذلك مع غوش إيمونيم . ثمة اتجاه إلى مركز اليمين في الوسط، أما اليمين المتطرف فيعيش حالة تراجع . لماذا ؟ العصر الأميركي هو السبب . لم يدركوا في عام ١٩٩٢ قوة الولايات المتحدة، وكان انهيار الاتحاد السوفياتي حديث العهد، لكن اليهود الإسرائيليين يعرفون في الوقت الحاضر، وبعد كوسوفو بشكل خاص، بأن أميركا تحكم العالم . وقد انتخبوا باراك للحفاظ على علاقات جيدة مع الأميركيين.

يمكن فهم سياسة باراك، وشامير، شامير الذي ذهب إلى مدريد، يمكن فهم سياسة رؤساء الوزارات كلهم، ما عدا أشخاص على قدر كبير من الحماسة مثل نتنياهو، فقد أرادوا دائماً علاقات جيدة مع الولايات المتحدة.

■ أنت معارض لاتفاقيات أوصلو، وقد عيّرت عن هذا الموقف في مناسبات مختلفة . ما أريد

فهمه، لماذا شعر الإسرائيليون بضرورة التفاوض مع الفلسطينيين ؟

■ ■ لأن بقاء الاحتلال بالطريقة السابقة يستنزف الكثير من المصادر البشرية . ولسان حالهم

[الصهاينة] يقول : نحتاج جنودنا في حرب كبيرة ضد دولة عربية، أو تحالف دول عربية، وهذا احتمال دائم من منظور الشيذوفرينا اليهودية الإسرائيلية، وفي الوقت نفسه يريدون السيطرة على الفلسطينيين بالحد الأدنى من الجهد والقوة البشرية اليهودية.

أما المبدأ الثاني فيتمثل في كيفية السيطرة على الفلسطينيين دون التواجد في كل مدينة ومخيم لاجئين وقرية . فقد حاولوا التواجد هناك خلال فترة الانتفاضة . الإجابة قدمها اسحق رابين نفسه حتى قبل انتخابات عام ١٩٩٢ بصورة واضحة ومطاعة، قال علينا الانتقال من السيطرة من الداخل، إلى السيطرة من الخارج، أي التمرکز على رؤوس التلال، وفي مواقع استراتيجية أخرى، حول المدن الفلسطينية الكبرى، مع مواصلة السيطرة على الطرق الاستراتيجية .هذا معنى السيطرة من الخارج حسب مفهوم رابين.

أنظر حولك، أنت قادم من رام الله، ألا تسيطر مستوطنة بساغوت على رام الله؟ أنظر في كل الاتجاهات . أنا لا أتكلم عن المستوطنات فقط، بل عن المواقع العسكرية قرب المستوطنات، والطرق التي تعبرها الدوريات العسكرية بين المستوطنات.

لذلك، أدركت هذا الأمر، أدركته من كلمات رابين، ولا أبوح بأسرار في هذا الصدد، ربما هي أسرار مفضوحة، قالها رابين في أحاديثه الانتخابية . وهذا ما ركّز عليه، وما ركّز عليه باراك، الذي قال قبل أيام بأن السيطرة من الخارج تقوم على مبدأ الفصل الديمغرافي، أي نظام الأبارتهيد كما أرى.

قال رابين في معرض تبريره لاتفاقيات أوسلو، لم يحضر والداي إلى فلسطين للاهتمام بشؤون الفلسطينيين وحل مشاكلهم، فليحل الفلسطينيون مشاكلهم بأنفسهم، طالما كنّا نواصل السيطرة عليهم . وهذا ما حدث بالضبط.

■ سيؤدي هذا الوضع إلى مزيد من العنف.

■ هناك ضرورة للتعامل مع المستقبل بكثير من الحذر . فهناك العديد من العوامل التي يجدر بنا تقييمها، وهي عوامل لا تعتمد على الفلسطينيين أو اليهود بمفردهم . أميركا، مثلاً، والدول الأخرى في الشرق الأوسط . يمكن القول بصورة عامة بأن الوضع غير مستقر، وبأن الوضع سينفجر . هل سيأتي الانفجار بعد سنتين أو خمس سنوات لا أعرف . انطباعي الشخصي بأنه مستقر من خمسة إلى عشرة أعوام لأسباب مختلفة . بالقدر نفسه، يجب التعامل مع شعارات اليسار المتطرف بقدر كبير من الحذر . فمن يستنتج من القول بأن الوضع غير مستقر، أن الثورة ستحدث غداً، لا يفهم الواقع.

■ أفكر بماذا نسمي هذا النوع من السلام.

■ هذا ليس سلاماً، بل أبارتهيد، أرفض بشدة تسميته بالسلام.

■ تحدثنا في اللقاء الماضي عن يهوشوع كيناز، الذي قرأت بعض أعماله، والتقيت به من قبل، وقد أدهشني إعجابك به، فأنت تعتبره أفضل كتاب عبرية في إسرائيل. وما يعني في هذا الشأن مدى ما يعكسه الأدب العبري من واقع المجتمع الإسرائيلي.

■ نستطيع الحديث عن نوعين من الأدب يعكسان صورة المجتمع بشكل جيد، فهناك، من ناحية، كتاب من عيار ثقيل، يهوشوع كيناز بالتأكيد، وبعض الكتاب الصهانية، حتى يهوشوع تختلف أعماله الأدبية عن الكثير من مواقف السياسية، هؤلاء يعبرون في كتابتهم عن أشياء رغم إرادتهم. ومن ناحية أخرى، هناك الأدب الشعبي، لدينا قصص بوليسية، حيث المفتش والمجرم وبقية الشخصيات كلهم من اليهود، وعادة ما تقع الجريمة في الجامعة، في الكيبوتس، ومختلف أماكن الحياة اليومية.

يعكس النوعان الواقع بصورة جيدة. ويجدر القول أن النوع الثاني يعكسه بصورة أفضل. لو جاء شخص من المريح، وطلب مني معرفة المجتمع اليهودي الإسرائيلي بواسطة الأدب، لنصحه بقراءة القصص البوليسية، ونصيحتي الثانية هي قراءة كلمات الأغاني الشعبية.

■ ما زلنا في النسق الأدبي، هناك ظاهرة جديدة، تطلقون عليها ظاهرة المؤرخين الجدد، يقول البعض بأنهم يحاولون تجميل الوجه القبيح للصهيونية، ويقول البعض الآخر بأنهم يمثلون ظاهرة طبيعية.

■ يمثلون الحالتين. فهؤلاء الأشخاص ليسوا حالة موحدة، أو جمعية. بيني موريس، مثلاً، يقول بأنه صهيوني ويريد تجميل الوجه القبيح للصهيونية، بينما إيلان بابي معاد للصهيونية، وعضو في الحزب الشيوعي. لذلك، لكل شخص رأيه.

■ ولماذا ظهروا بعد أربعين سنة من قيام الدولة؟

■ لأن الطبيعة التوليتارية لهذا المجتمع كانت شديدة الحزم، وحجم الضغط الاجتماعي كان كبيراً، أجد صعوبة في وصف ما كان عليه. سأروي لك ما حدث لي، فقد حصلت في عام ١٩٦١ على منحة دراسية لما بعد الدكتوراه لمدة عامين في الولايات المتحدة، بعد الحصول على شهادة الدكتوراه في الكيمياء العضوية من الجامعة العبرية. تم ترتيب كل شيء بواسطة رئيس القسم في الجامعة الذي كان صديقاً حميماً لابن غوريون. ورغم ذلك، كان على الذهاب لمقابلة موظف في وزارة الداخلية وتفسير مبررات خروجي من إسرائيل لمدة عامين. كان هذا هو القانون، يحتاج كل مغادر لتقديم مبررات. كانت مسألة شكلية، ولكن يجب القول أن إسرائيل كانت مجتمعاً شديد المركزية في البداية، كانت مجتمعاً توليتارياً، يتمتع فيه الناس بالقليل من الحقوق المدنية، كما كان الضغط الاجتماعي كبير الحجم لإرغام الفرد على اعتناق أفكار الجماعة. ولكن، مع تأثير الغرب، حدث تحول في المجتمع اليهودي - الإسرائيلي في اتجاه الليبرالية، مع الحفاظ على

الصهيونية.

لو قلت قبل أربعين عاماً بأنني معاد للصهيونية لنبدوني من المجتمع، ولن يجرؤ أحد على الحديث معي، أما في الوقت الحاضر، فالجميع يعرف بأنني معاد للصهيونية، ويتكلمون معي. ■ نصل الآن إلى نقطة مفصلية، ما هي التحولات الفكرية والثقافية التي دفعت بك إلى موقع المعارضة، إلى موقع الأقلية المعارضة ؟

■ مارس مؤثران دوراً أساسياً في تحوُّلي، وقد وقعا قبل حرب ١٩٦٧. مهنتي الأساسية بالتدريب والعمل هي الكيمياء العضوية، وقد كنت مهتماً بمهنتي، ثم مررت بمرحلتين : مرحلة تمهيدية عندما تخلّيت عن الديانة اليهودية في سن الثامنة عشرة، وسرعان ما أصبحت معارضاً للديانة اليهودية، فقد درستّها جيداً، ومع مغادرتي لها كنت أعرف معناها [عاش شاخاك جزءاً من طفولته وصباه في كيبوتس لليهود المتدينين] وهي الجوانب التي كتبت عنها في كتابي " الديانة اليهودية " ، ومن المعارضة انتقلت إلى العداء، ورغم ذلك حافظت على صهيونيتي . حدث هذا في عام ١٩٥١ . وقد شعرت، خطأ، بأن صهيونية بن غوريون تقوم على مكوثات طبيعية، واقترنعت حتى بكراهية غير اليهود لليهود.

في عام ١٩٥٦ سمعت بن غوريون عن طريق الإذاعة يقول بأننا نخوض هذه الحرب لأننا نريد إعادة مملكة داود وسليمان . ولكن إذا أراد بناء مملكة داود وسليمان فهذه مسألة دينية وليست سياسية، وبالتالي ليست طبيعية . كما قال بن غوريون بأن سيناء ليست جزءاً من مصر، لم يستخدم الذريعة الأمنية، بل استخدم ذريعة الحق التاريخي المستمد من الدين. شعرت، آنذاك، بخطأ ما في هذا الموقف . وهذا ما حفزني على التفكير . لعبت مجزرة كفر قاسم دوراً فاعلاً في هذا الصدد، لأنني كنت مطلعاً على محاولات التغطية على المجزرة . كان عملي السياسي الأول الذهاب إلى مركز الحزب الشيوعي في تل أبيب، للحصول على منشورات وتوزيعها.

جاءت المرحلة التالية بعد ذهابي إلى الولايات المتحدة، في عام ١٩٦١، وسرعان ما اكتشفت أن غير اليهود لا يكرهون اليهود، ذلك ما تعلمته في المدرسة . لا يدرسون هذه الأشياء في الوقت الحاضر . ولكنني تلقيت تعليماً صهيونياً حقيقياً، وتعلمت بأن اليهود الذين يعيشون خارج المجتمع اليهودي هم أشخاص غير أسوياء . وقد اكتشفت بعد أشهر في الولايات المتحدة بأن المجتمع يتحرك بصورة طبيعية دون الخضوع لهيمنة الدين، وبأن الناس يمكن أن يقيموا دولة أفضل من إسرائيل، استناداً إلى فصل الدين عن الدولة.

مع عودتي إلى إسرائيل في عام ١٩٦٣، أصبحت معادياً للصهيونية، قرأت أشياء كثيرة بطبيعة الحال . لذلك، أعتقد أن نقطة البداية كانت مغادرة الديانة . ليست المغادرة وحسب، بل

الاعتقاد بأن موقف اليهود من غير اليهود شرير وفاسد.

هناك أشخاص يغادرون الديانة لأنهم يريدون الأشياء الجيدة في الحياة، الأشياء التي تحرمهم الديانة من التمتع بها . وهذا ما يفعله أغلب الناس . أما الأقلية فهي ترى الأشياء السلبية، وتغادر لأسباب أخلاقية، وأنا انتهي إلى النوع الثاني.

■ هذا يعني أن اليهود إذا أصبحوا أكثر تدنياً سيصبح من الصعب التفاهم معهم.

■ طبعاً، طبعاً، ليس هذا فقط، أكرر ما كتبت في « أسرار مفسوحة »: إذا استطاع أشخاص من نوع أنصار غوش إيمونيم تحقيق السيطرة في إسرائيل، ستستخدم إسرائيل أسلحتها النووية ضد العالم العربي، ولهذا السبب بالذات أنشط في الحملة ضد الأسلحة النووية في إسرائيل. لا أشعر في الوقت الحاضر بالخوف من استخدام القادة العلمانيين للأسلحة النووية، لأنهم يخافون من الولايات المتحدة، أما بالنسبة للمتدينين فهم يثقون بالله فقط، لذلك يمكنهم تدمير العالم.

■ تكلمنا عن الدولة العلمانية الديمقراطية في فلسطين، وقلت لك بأنني أتفق معك حول عدالة هذا الحل، ورغم ذلك أود معرفة حدود هذا المفهوم بالنسبة لك كشخص، فهذا المفهوم لا يستهدف إلقاء الخصوصيات الثقافية أو الدينية، بل تحويل المساواة في المواطنة والحقوق إلى مصدر لهوية الجماعة.

■ أريد التصريح بموقف شخصي، أنا اعتبر نفسي يهودياً، وأنا شديد التعلق بما اعتبره ثقافة يهودية، وباللغة العبرية التي تم التعبير من خلالها عن معظم هذه الثقافة، وحتى ما كتب في لغات أخرى فقد وجد طريقه إلى الترجمة إلى العبرية في وقت سريع . فقد كتب ابن ميمون بعض كتبه بالعربية، وأنا قرأتها بالعبرية، لأنها ترجمت إلى العبرية في حياة صاحبها.

أما هدفي فيتمثل في تحويل اليهودية إلى وجهتي الخاصة، تحويل اليهودية لا يعني إلقاء كل تلك الثقافة في سلة المهملات، كما يحلو لبعض اليساريين القول . هذا يعني بأنني أريد حتى ماضي اليهودية الذي اعتبره شريراً، وأنت تعرف ما كتبت بهذا الشأن، أن يكون موضوعاً للدراسة، كما يفعل الناس في بلدان أخرى، يمكن القول بأن هذا الشر يخصني، وبما أن موضوع حديثي الديانة اليهودية، فإنني لا أذكر الأشياء التي تعجبني أو أحبها كثيراً.

ثمة جانب كبير مما كتب بالعبرية منذ الأزمنة التوراتية وحتى الوقت الحاضر لا يعجبني وحسب، ولكنني أحبه أيضاً، وأشعر بالتعلق به، كما يشعر أي مثقف عربي بالتعلق بالأدب المكتوب بالعربية، سواء كان ذلك الأدب من زمن المجاهلية، أو كان لا يحظى بالقبول من ناحية أيديولوجية. هذا يعني بأنني سأواصل العيش كيهودي متعلق بثقافته وماضيه بطريقة نقدية في دولة ديمقراطية علمانية أيضاً . هذا يعني بأنني لن أصبح عربياً، أريد ترتيباً معيناً، وأعتقد أن هذا الترتيب ممكن

كما حدث في دول أخرى، حيث العدالة والمساواة الكاملة، وحيث أبقى يهودياً متعلقاً بثقافته، وحيث يمكن لليهود آخرين تعليم ثقافتهم لأولادهم، كما يفعل الناس في دول ديمقراطية أخرى. لذلك، أعتقد أن على الفلسطينيين فهم موقفي.

■ أفهم هذا الموقف جيداً، ويمكن القول أن هذا الإعجاب بالثقافة اليهودية والإحساس بالاستمرارية مع الهسكله وعصر التنوير والأدب اليهودي..

■ لا تقل الهسكله اليهودية والأدب اليهودي فقط، أنا أيضاً شديد التعلق بالأجزاء العميقة، الكونية في العهد القديم، وأقرأ كثيراً سفر أيوب، ليس البداية فقط، ولكن النقاش بين أيوب أصحابه أيضاً. وحتى الأجزاء التي تنطوي على رسائل سيئة فهي جيدة من ناحية أدبية. لا أريد التكرار بأنني استنكر فتوحات الملك داود، لكن قصة الملك داود ومشاكله العائلية قصة أدبية طريفة. بالطريقة نفسها أنا متعلق بالشعر العبري المكتوب قبل ثلاثة آلاف عام سواء كان يحمل رسائل إيجابية أو سلبية.

■ فهمت ما تريد قوله، لكن ذلك لا يعني أن تعيش في حصرة يهودية.

■ طبعاً، طبعاً [بحماسة واضحة] أنا ضد هذا الشيء تماماً، لكنني أريد التصريح بهذا الأمر الشخصي لأنني لا أذكره في كتاباتي، فهي مكتوبة لأغراض سياسية، ولكن مهما كانت أفكار الفلسطينيين، يجب ألا تكون لديهم أوهام بشأنني، أنا لا أريد أن أصبح عربياً.

■ هذا يأخذني الآن إلى [اسحق] دويتشر، إلى تعريف "اليهودي اللايهودي" كيف يبدو لك الأمر ؟

■ لا بأس، أنا يهودي يهودي، أما فهو فذهب إلى بريطانيا، لم يكتب عن الشؤون اليهودية أبداً، ما عدا تلك المقالة.

■ أهذا تعريفك "لليهودي اللايهودي" ماذا تعتقد ؟

■ أولاً، لكل شخص أن يكون ما يشاء، من حق اليهودي الاندماج إذا أراد. .

■ أنا أتكلم عن دويتشر..

■ أنا لا أشبهه، أنا أستاذ في الكيمياء العضوية، ولدي مهنة مرغوبة في العالم، عندما أصبحت معادياً للصهيونية، وإذا سمحت لي القول بأنني كنت أستاذاً جيداً في زمني، كانت لدى الكثير من عروض العمل، وكان بإمكانني البقاء هناك، في الولايات المتحدة، ولكنني اخترت القدوم إلى هنا لمواصلة عملي السياسي والثقافي، الذي لا يمكن القيام به من مكان آخر، حتى في اللغة الإنكليزية لم يكن ليتيسر لي نشر كتب كهذه، إلا لأنني أعيش هنا.

■ هل نشرت تلك الكتب باللغة العبرية أولاً ؟

■ لا، ولكنني أكتب المقالات والرسائل بالعبرية، وأنا نشط سياسياً كل الوقت.

■ لا اعتقد أن ثمة مشكلة تحول دون نشرها بالعبرية.

■ لا توجد مشكلة في النشر من حيث المبدأ، ولكن توجد مشكلة التمويل . هذا يعني بذل الكثير الكثير من الجهد من جانبي، مع مزيد من التفاصيل والشروح، لكنني أصبحت في سن متقدمة، وربما أفعل ذلك . إذا نجح كتابي هذا [الأصولية اليهودية] سأتمكن من توظيف مساعد، طموحي الكبير أن ارتاح من كتابة الكتب بالإنكليزية، وأن أكتب كتاباً من خمسمائة صفحة باللغة العبرية.

■ تعني بأن كل تلك الكتب نُشرت بالإنكليزية؟

■ نعم، وبالعبرية أكتب الرسائل والمقالات.

كانت حديقة الأميركيان كولوني في ذلك المساء المتأخر كبرج بابل، تعبق بذلك المزيج من الوجوه، واللغات، والأزياء . ولم أستطع المغادرة دون إلقاء نظرة سريعة على جدران المدينة القديمة : قرية ونائية، مألوفة ومستعصية على الفهم، قبل أقل من ألف عام توج بالدين نفسه ملكاً على المدينة، وحل عليه كما حل على عدد لا يحصى من الحالمين والقاتحين والمجانين والمؤمنين والأنبياء الكاذبين مساء كهذا المساء . كأنه المساء نفسه، يغير ولا يتغير.

ربما كان هذا هو المكان الوحيد في الكون، الذي يمكن العثور فيه على الصندوق الأسود للتجربة الإنسانية كلها . وأنا لا أعرف ماهية تلك التجربة، لكنني أعرف بأن أهلي كانوا وما زالوا أول أسمائها.

الأصولية اليهودية في المجتمع الإسرائيلي

إسرائيل شاحاك ونورتون ميتسغنسكي

يكاد كل يهودي إسرائيلي على قدر من المعرفة أن يكون مطلعاً على الحقائق الخاصة بالمجتمع اليهودي الإسرائيلي، التي نصفها في هذا الكتاب^(١). لكن تلك الحقائق غير معروفة لدى معظم المهتمين من اليهود وغير اليهود خارج إسرائيل، الذين لا يعرفون العبرية، وبالتالي لا يستطيعون قراءة معظم ما يكتبه اليهود الإسرائيليون عن أنفسهم بالعبرية. فتلك الحقائق نادراً ما يجري ذكرها أو يتم وصفها بطريقة غير صحيحة في التغطية الإعلامية الهائلة للأوضاع الإسرائيلية في الولايات المتحدة وأماكن أخرى من العالم. لذلك، يتمثل الهدف الأساسي لهذا الكتاب في تزويد هؤلاء الأشخاص الذين لا يقرأون العبرية بمزيد من الفهم لأحد الجوانب الهامة للمجتمع اليهودي الإسرائيلي.

يحدد هذا الكتاب الأهمية السياسية للأصولية اليهودية في إسرائيل، وهي دولة قوية في الشرق الأوسط وخارجه، ذات نفوذ كبير في الولايات المتحدة. أما الأصولية اليهودية فتعترف بإيجاز، هنا، كقناعة بأن الأرثوذكسية اليهودية، القائمة على التلمود البابلي، وبقية الأدبين التلمودي والهالاخي، ما زالت صالحة (في نظر أنصارها) وستبقى كذلك إلى الأبد.

يعتقد الأصوليون اليهود بأن التوراة لا تصلح كمرجعية ما لم تُفسر بطريقة صائبة بواسطة الأدب التلمودي. وهذه الأصولية لا توجد في إسرائيل بمفردها بل في كل دولة تعيش فيها طائفة يهودية كبيرة الحجم. وفي البلدان التي تشكل فيها اليهود أقلية صغيرة الحجم مقارنة بالعدد الإجمالي للسكان، تقتصر الأهمية العامة للأصولية اليهودية، بصفة أساسية، على جمع المال والحصول على

الدعم السياسي لاتباع الأصولية في إسرائيل.

أما أهميتها في إسرائيل فأعظم شأنًا، لأن أتباعها يمكنهم التأثير، ويؤثرون فعلاً، على الدولة بطرق مختلفة. إن تشكيلة الأصولية اليهودية في إسرائيل مثيرة للدهشة، فعدد من الأصوليين، مثلاً، يريدون إعادة بناء الهيكل على جبل الهيكل في القدس، أو يريدون على الأقل بقاء موقع الهيكل - وهو مكان إسلامي مقدس للصلاة في الوقت الحاضر - خالياً من الزوار. لن يحظى هدف كهذا بتأييد معظم المسيحيين في الولايات المتحدة، لكن عدداً كبيراً من اليهود غير الأصوليين في إسرائيل يؤيدون ويدعمون مطلباً كهذا ومطالب مشابهة. من الجلي أن بعض تنوعات الأصولية اليهودية أخطر من غيرها، فهذه الأصولية ليست قادرة على ممارسة التأثير على السياسة التقليدية لإسرائيل وحسب، بل يمكنها التأثير على السياسة النووية أيضاً. ويمكن للمواقف المحتملة للأصولية التي يخشاها الناس في بلدان أخرى أن تحدث في إسرائيل.

يمكن فهم أهمية الأصولية في إسرائيل، فقط، في سياق المجتمع اليهودي الإسرائيلي، وكجزء من إسهام الديانة اليهودية في الانقسامات الاجتماعية الداخلية. لذلك، يبدأ تناولنا لهذا الموضوع العريض بالتركيز على الوسائل التي يقسم بها المراقبون المطلعون المجتمع اليهودي الإسرائيلي على أسس سياسية ودينية. ثم ننقل إلى شرح أسباب تأثير الأصولية بدرجات متفاوتة على يهود إسرائيليين آخرين، مما يمكن هذه الأصولية من حيازة قوة سياسية أكبر بكثير من النسبة المئوية لمعتنقيها.

يقوم التقسيم الثنائي للمجتمع اليهودي الإسرائيلي على الاعتراف بدرجة الأدلة العالية لليهود الإسرائيليين كجماعة. ويمكن التحقق من هذا الأمر بالنظر إلى مشاركتهم العالية في الانتخابات، التي تتجاوز في العادة ثمانين بالمائة من إجمالي الأصوات. ففي انتخابات عام ١٩٩٦ شارك ما يزيد عن ٩٥ بالمائة من اليهود العلمانيين الأغنى والأكثر تعليماً، ومن اليهود المتدينين في مختلف قطاعات التعليم وفئات الدخل، وبعد حسم العدد الكبير لليهود الإسرائيليين المقيمين خارج إسرائيل) ما يزيد عن ٤٠٠ ألف نسمة). لم يشارك معظمهم في الانتخابات. يمكن القول، بلا مجازفة، أن كل الأشخاص المؤهلين للتصويت في هاتين الفئتين الهامتين من السكان شاركوا في الانتخابات. يفترض معظم المراقبين السياسيين الإسرائيليين في الوقت الحاضر بأن اليهود الإسرائيليين ينقسمون إلى فئتين: إسرائيل أ وإسرائيل ب. أما إسرائيل أ - المعترفة في أغلب الأحيان «يسار» - فيمثلها سياسياً حزب العمل وميريتس، بينما تتكون إسرائيل ب - المعترفة «يمين» أو اليمين والأحزاب الدينية من كافة الأحزاب اليهودية الأخرى. تعتنق كل إسرائيل أ تقريباً والغالبية العظمى من إسرائيل ب (باستثناء بعض الأصوليين اليهود) الأيديولوجيا الصهيونية بقوة، وهي أيديولوجيا تؤمن بأن على جميع اليهود، أو غالبيتهم العظمى، الهجرة إلى فلسطين، التي باعتبارها

أرض إسرائيل تخص جميع اليهود ، ويجب أن تكون دولة يهودية. ورغم ذلك، توجد عداوة قوية ومتصاعدة بين هاتين الشريحتين في المجتمع الإسرائيلي.

ثمة العديد من أسباب تلك العداوة. أما السبب الذي يعنينا في هذه الدراسة فيتمثل في أن إسرائيل ب، بما فيها العناصر العلمانية، متعاطفة مع الأصولية اليهودية، بينما لا تتعاطف إسرائيل أ معها. ويتضح من دراسة نتائج الانتخابات على مدار فترة طويلة من الوقت بأن إسرائيل ب تحقق بشكل مطرد تفوقا عدديا على إسرائيل أ. وفي هذا ما يشير إلى التزايد المطرد لعدد اليهود المتأثرين بالأصولية.

قدم باروخ كيملرنغ، الأستاذ في الجامعة العبرية - قسم علم الاجتماع - في مقالته «الديانة، القومية والديمقراطية في إسرائيل» المنشورة عام ١٩٩٤، معطيات تتعلق بانقسام المجتمع اليهودي الإسرائيلي على أسس دينية. وبين كيملرنغ، استنادا إلى عديد من الدراسات، بأن المجتمع الإسرائيلي منقسم على أسس دينية أكثر مما يفترض البعض خارج إسرائيل، حيث تكتسي القناعة بتعميمات من نوع «ما فيه مصلحة اليهود» مصداقية أكبر مما لها في إسرائيل.

كما أشار كيملرنغ، استنادا إلى مسح أجراه معهد غوتمان الرموق في الجامعة العبرية في القدس، إلى تصريح ١٩ بالمائة من اليهود الإسرائيليين بأنهم يؤدون طقوس الصلاة يوميا، بينما ذكر ١٩ بالمائة بأنهم لن يدخلوا إلى كنيس مهما كانت الظروف. وقد استنتج من هذه المعطيات، إلى جانب باحثين تأثروا بتحليل المعهد ودراسات أخرى، وجود نواة صلبة في إسرائيل أ وإسرائيل ب تتكوّن من متحزّين يحملون أفكارا معارضة للديانة اليهودية. وهذه النتيجة صحيحة إلى حد ما.

ومع ذلك، يمكن على سبيل التعميم تقسيم الموقف من الدين في المجتمع اليهودي الإسرائيلي إلى ثلاث فئات : يمارس اليهود المتدينون تعاليم الديانة كما نص عليها المحاكمات الأرثوذكس، الذين يركز العديد منهم على الالتزام بالطقوس أكثر من مسألة الإيمان (عدد اليهود الإصلاحيين أو المحافظين قليل في إسرائيل) ، بينما يحافظ اليهود التقليديون على بعض التعاليم الأكثر أهمية وينتهكون ما لا يعجبهم ، لكنهم يحترمون المحاكمات والدين. وبالنسبة للعلمانيين فقد يذهبون إلى الكنيس، لكنهم لا يحترمون المحاكمات أو المؤسسة الدينية. وكثيرا ما يكون الفرق بين اليهودي التقليدي والعلماني غائما، لكن الدراسات المتوفرة تصف ما بين ٢٥ إلى ٣٠ بالمائة من اليهود الإسرائيليين كعلمانيين، وما بين ٥٠ إلى ٥٥ بالمائة كتقليديين، وحوالي ٢٠ بالمائة كمعتدلين. ومن الواضح أن اليهود التقليديين ينتمون إلى معسكري إسرائيل أ وب.

ينقسم اليهود الإسرائيليون المتدينون إلى جماعتين متميزتين، فيدعى أعضاء الجماعة الأكثر تطرفا في التدين بالحريديم (المفرد حريدي أو حريد) ، ويدعى أعضاء الجماعة المعتدلة بالقوميين

المتدينين، وقد يدعى هؤلاء، أحيانا، « أصحاب الطواقي المشبوكة » لأنهم يشبهون « الكيبا » على رؤوسهم. يضع الحريديم عادة طواقي سوداء اللون، لكنهم لا يشبهونها أبدا، أو يعتصمون قبعات، كما يرتدي القوميون المتدينون الملابس الشائعة بين بقية المواطنين في إسرائيل، بينما يرتدي الحريديم ملابس سوداء بصورة دائمة في أغلب الأوقات.

ينقسم الحريديم أنفسهم إلى حزبين. الأول، يهودوت هتوراه (يهودية الشريعة) وهذا حزب الحريديم الاشتكاز من أصول ترجع إلى أوروبا الشرقية. ويتكون من ائتلاف بين جماعتين. والثاني، شاس حزب الحريديم الشرقيين من أصول شرق أوسطية. وينتظم القوميون المتدينون في الحزب القومي الديني.

ويمكننا بواسطة تحليل الصوت الانتخابي عام ١٩٩٦، مع بعض التعديلات الضرورية، تقدير النسبة المتوقعة لهاتين الفئتين من المتدينين مقارنة مع العدد الإجمالي للسكان. ففي عام ١٩٩٦ فازت الأحزاب الحريدية مجتمعة بـ ١٤ مقعدا من أصل ١٢٠ من مقاعد الكنيست : فاز شاس بعشرة مقاعد ويهودوت هتوراه بأربعة مقاعد. كما فاز الحزب القومي الديني بتسعة مقاعد. وإذا صح أن بعض اليهود الإسرائيليين صوتوا لحزب شاس بفضل التعاويذ والتماثيل التي وزعها الحزب زاعما سريان مفعولها بعد تصويت الشخص المعني لصالحهم. فمن الصحيح أيضا أن بعض أعضاء الحزب القومي الديني وأنصاره صوتوا للأحزاب اليمينية العلمانية. ومع وضع تلك الأمور في الحسبان، ربما يشكل الحريديم ١١ بالمائة من عدد الإسرائيليين، و ١٣.٤ من عدد اليهود الإسرائيليين، وربما يشكل الحزب القومي الديني ٩ بالمائة من الإسرائيليين و ١١ بالمائة من اليهود الإسرائيليين.

تحتاج المعتقدات الأساسية لهاتين الجماعتين من اليهود المتدينين إلى بعض الشرح التمهيدي. فكلمة « حريد » كلمة عبرية شائعة معناها « التقى » وكان معناها خلال التاريخ اليهودي المبكر « مخافة الله » أو التقوى الاستثنائية. وفي أواسط القرن التاسع عشر تم تبني الكلمة في ألمانيا والنمسا في بداية الأمر، وفي أجزاء أخرى من العالم في وقت لاحق، كاسم لحزب اليهود المتدينين المعارضين لكافة أشكال التغيير. فقد ظهر الحريديم الاشتكاز كحركة رجعية معادية للتنوير اليهودي عموما، ولليهود الذين رفضوا قبول السلطة المطلقة للحاخامات وأدخلوا تغييرات على طرق العبادة وأساليب الحياة. وعندما أدرك الحريديم بأن كافة اليهود تقريبا قبلوا تلك التغييرات، ازداد تطرفهم فحظروا كل أشكال التغيير. وما زالوا يصرون، حتى الوقت الحاضر، على التقيد الحرفي بتعاليم الهالاخاه.

وقد يصلح ما ذكرناه عن الزبي الأسود سابقا كأحد الأمثلة التوضيحية لمعارضة التغيير من جانبهم. كان ذلك الزبي موضة شائعة بين اليهود في أوروبا الشرقية عندما شكّل الحريديم أنفسهم

كحزب. وكان اليهود قبل ذلك الوقت يرتدون أزياء متنوعة لا تختلف كثيرا عن أزياء جيرانهم غير اليهود في أغلب الأحيان. وبعد زوال تلك الموضة ارتدى اليهود، ماعدا الحريديم، أزياء مختلفة. علاوة على ذلك، لا تفرض الهالاخاه على اليهود ارتداء ثياب سوداء أو معاطف سوداء ثقيلة، وقبعات ضخمة من الفراء، في فصل الصيف الحار، أو في أي وقت آخر. ومع ذلك، يواصل الحريديم في إسرائيل ارتداء تلك الثياب كتعبير عن معارضتهم للتغيير، ويصرون على الحفاظ على ذلك الزي كما كان في أوروبا الشرقية حوالي العام ١٨٥٠. ولا تحتل الاعتبارات الأخرى، ومنها المناخية، أدنى قيمة في هذا المجال.

خلافا للحريديم، قام القوميون المتدينون بتسوياتهم مع الحداثة في مطلع القرن العشرين، عندما أسفر الخلاف بين جماعتي اليهودية المتدنية عن نفسه للمرة الأولى في فلسطين. ويمكن ملاحظة هذا الفرق على الفور بالنظر إلى ثيابهم، وإلى جانب الكيبا الصغيرة، ثمة ما هو أكثر أهمية ويتمثل في المراعاة الانتقائية لتعليم الهالاخاه، وفي رفضهم لكثير من التعاليم الخاصة بالنساء. فالحزب القومي الديني لا يتوانى عن قبول النساء في عضويته، وتسليمهن مواقع المسؤولية في العديد من منظماته. وقد وُزِعَ الحزب في انتخابات عامي ١٩٩٢ و ١٩٩٦ إعلانا يضم صور شخصيات عامة، بينها نساء يؤيدنه، كما زعم تأييد النساء عموما له من خلال دعايته المتلفة.

لم يفعل الحريديم ولن يفعلوا ذلك. وحتى عندما قرر الحريديم، الذين حرّموا على أنفسهم مشاهدة التلفزيون، تقديم برامج تلفزيونية انتخابية موجهة إلى اليهود، أصرّوا على مشاركة الرجال فقط. وخلال الحملة الانتخابية في عام ١٩٩٢، استشار محررو مجلة حريدية أسبوعية الرقيب الحاخامي بشأن نشر إعلان الحزب القومي الديني المذكور أعلاه، فأمر الرقيب الحاخامي بنشر الإعلان شريطة محو صور النساء. وقد امتثل محررو المجردة للأمر.

رفع الحزب القومي الديني دعوة قضائية على المجردة، مع المطالبة بدفع تعويضات، أمام المحاكم العلمانية الإسرائيلية، متجاهلا أوامر الحاخامات الحريديم بحظر استخدام المحاكم العلمانية لتسوية الخلافات بين اليهود.

ورغم ذلك، يمكن القول بأن التسوية القومية - الدينية مع الحداثة في ما يخص النساء معقدة في كثير من جوانبها. فالهالاخاه تحظر على الذكور اليهود الاستماع لغناء النساء، سواء كن في جوقة أو بمفردهن، وبصرف النظر عن مضمون الأغنية. تم النص على هذا الأمر بصفة مباشرة في الحكم الهالاخي القاضي باعتبار صوت المرأة عورة. وقد جرى تفسيره في الأحكام الهالاخية اللاحقة بالقول أن كلمة «صوت» تعني غناء المرأة وليس كلامها. ترد هذه الفكرة المستمدة من التلمود في كل قواعد الشريعة، فالذكر اليهودي الذي يستمع بكامل إرادته لغناء امرأة يرتكب خطيئة تعادل الزنا أو الفسق. ورغم ذلك، تستمع الغالبية العظمى من أعضاء الحزب القومي الديني لغناء

النساء، مما يعني بأنها ترتكب «الفاحشة» بصورة روتينية.

لم يشغل بعض المتشددین في الحزب، خاصة من المستوطنين في الضفة الغربية، أنفسهم بهذه المشكلة وحسب، بل حاولوا التأقلم معها أيضا، بواسطة حلول مبتكرة. ففي أوائل التسعينات أسس بعض المستوطنين محطة إذاعية جديدة تدعى القناة ۷، وأدركوا بأن نجاح محطتهم والإقبال عليها من جانب اليهود الإسرائيليين يعتمد على بث أغاني شائعة لمغنيين مشهورين بينهم نساء أيضا. لكن الرقيب الحاخامي رفض انتهاك الهالاخاه، أي السماح للذكور بالاستماع لغناء النساء وبالتالي ارتكاب «الفاحشة». وقد عثر المستوطنون، بعد مزيد من الأخذ والرد، على طريقة مقبولة ما زالت مستخدمة حتى الآن. يؤدي رجال، حسب هذه الطريقة، الأغاني المشهورة التي تغنيها النساء، ثم يتم تحويل أصواتهم إلكترونيا إلى أصوات نسائية، وتقوم القناة ۷ ببثها. اقتنع جزء من الجمهور التقليدي بهذه التجربة، ومن جانبهم بصر حاخامات الحزب القومي الديني على عدم وجود فاحشة في استماع رجال لغناء النساء.

رفض الحريديم، بطبيعة الحال، وأدانوا هذا النوع من التأقلم، كما رفضوا حتى الوقت الحاضر الاستماع إلى القناة ۷. والأهم أن تزايد قوتهم السياسية إلى حد ما في انتخابات ۱۹۸۸ مكنهم من فرض موقفهم في هذا الشأن على الدولة وتعديل الجلسة الافتتاحية الأولى للكنيست. جرت العادة في السابق على يد الحفل الافتتاحي بغناء جوقة تتكون من رجال ونساء للنشيد القومي الإسرائيلي «هتكفا». لكن حساسية الحريديم بعد انتخابات عام ۱۹۸۸، أدت إلى استبدال الجوقة المختلطة بأحد المغنيين الذكور. وبعد انتخابات عام ۱۹۹۲، التي فاز فيها حزب العمل، قامت جوقة رجال تتكون من أعضاء الحاخامية التابعة للجيش بغناء «هتكفا».

كيف يتمكن الحريديم، الذين يشكلون نسبة مئوية صغيرة من اليهود الإسرائيليين - بمفردهم أحيانا، أو بمساعدة الحزب القومي الديني - من فرض إرادتهم على بقية المجتمع؟

يتمثل الجواب السهل في القول بأن حزبي العمل والليكود يتملكان الحريديم للحصول على تأييدهم السياسي. لكن هذا التفسير لا يكفي. فقد استمر التملق بين عامي ۱۹۸۴ و ۱۹۹۰ عندما شكّل الليكود والعمل حكومة ائتلافية، ولم يكن الحصول على تأييد الحريديم من ضرورات السياسة آنذاك.

علاوة على ذلك، لا تضع هذه الإجابة في الحسبان صفة أساسية صلات القريبى الخاصة بين جميع الأحزاب الدينية، المعرفة كأصولية منذ الثمانينات، وحزب الليكود والأحزاب اليمينية العلمانية الأخرى، وهي صلات تقوم على نظرة مشتركة إلى العالم، وتتموضع في صميم السياسة الإسرائيلية) تشبه هذه الصلة التماثل القائم بين الأصوليين المسلمين والمسيحيين وأحزابهم اليمينية العلمانية.) يوضح نموذج الحزب القومي الديني، السهل نسبيا، تلك الصلات بصورة جيدة. فالحزب يعترف

بالمرجعيات الهالاخية نفسها التي تعترف بها الأحزاب الحريدية، لكنه لا يتبعها في كل الأحوال. كما يلتزم الحزب بالمثل نفسها الخاصة بالماضي اليهودي، والأهم بالمستقبل عندما يتأكد انتصار إسرائيل على غير اليهود. أما الفرق بينه وبين الحريديم فتاجم عن قناعته بأن الخلاص قد بدأ وسرعان ما سيتم استكماله بالقدوم الوشيك للمسيح (المخلص)، بينما لا يشارك الحريديم الحزب هذه القناعة. كما يعتقد الحزب بأن الظروف الخاصة في بداية الخلاص تبرر الابتعاد مؤقتاً عن النموذج التقليدي لعملية الخلاص. وفي دعمه أحياناً لقيام بعض العلماء التلموديين بالخدمة العسكرية ما يشكل مثلاً مناسباً في هذا المجال.

وقد تزعزعت الأفكار التحريفية التي يتبناها الحزب القومي الديني منذ عقد السبعينات، بفضل النفوذ المتصاعد للحريديم في أوساط أعداد متزايدة من أنصار الحزب، الرافضين للانحراف عن القواعد التلمودية الصارمة، والمؤيدين للمواقف الحريدية. ورغم ذلك، تحسّن الوضع إلى حد ما بفعل تنامي مكانة المستوطنين التابعين للحزب، وما ينالونه من احترام كرواد للمسيحية. وربما يكون اغتيال رابين على يد أحد المسيحيين قد زاد في الوقت الحاضر من مكانة الحريديم.

يرجع نفوذ المتدينين على اليمين الإسرائيلي في معسكر إسرائيل إلى طبيعته العسكرية، ونظراته المشتركة على نطاق واسع إلى العالم، إذ يعتنق اليهود العلمانيون وأصحاب النزعة العسكرية آراء سياسية، ويستخدمون لغة تشبه آراء ولغة المتدينين. "فالدّم اليهودي" في نظر غالبية أنصار الليكود هو ما يخص اليهود بمكانة خاصة تختلف عن الأغيار، بما فيهم الأغيار الذين يحملون الجنسية الإسرائيلية ويخدمون في الجيش. وفي نظر اليهود المتدينين ليس لدم الأغيار قيمة من ناحية جوهرية، بينما يرى الليكود لدمهم قيمة محدودة فقط. وقد نال مناحيم بيغن بفضل استخدامه البارع لتعبيرات كهذه حول الأغيار أصوات الناخبين وحقق شعبية في أوساط الناس، وهذه حالة تستحق النظر.

كما أن الفرق بين العمل والليكود، في هذا المجال، مسألة تتعلق باللغة، ورغم ذلك فهو فرق مهم لأنه يكشف عن جانب ما من رؤية العالم. ففي عام ١٩٨٢، مثلاً، عندما احتل الجيش الإسرائيلي بيروت، لم يفسر ممثل العمل اسحق رابين - رغم دعوته إلى السياسة نفسها التي يفضلها شارون والليكود - مجازاً صبراً وشاتلاً كما فسرها مناحيم بيغن بقوله: «أغيار يقتلون أغياراً آخرين، ويلقون اللوم على اليهود». ولو افترضنا أن رابين كان قادراً على قول ذلك الكلام، فإنه يعرف بأن معظم مؤيديه من العلمانيين في العمل، الذين يميزون بين أغيار يكرهون اليهود وأغيار لا يكرهونهم لن يقبلوا تصريحات من هذا النوع، ولن يتورعوا عن القول بأنها غير صحيحة وضرارة.

يتجلى النفوذ الديني أيضاً في الإجلال العام الذي يكنه اليمين للماضي اليهودي، وفي إصراره

على أن لليهود حقاً تاريخياً في إسرائيل موسعة تمتد خارج حدودها الحالية. كما يصير أعضاء اليمين الإسرائيلي، أكثر من العلمانيين الآخرين على تفرد اليهود. وقد كانت الغالبية العظمى من اليهود على امتداد قرون من وجودهم على غرار الحريديم في الوقت الحاضر. لذلك، فإن اليهود الذين يجلبون الماضي اليهودي في الوقت الحاضر، كدليل على تفرد اليهود، يحترمون اليهود المتدينين إلى حد ما باعتبارهم ممثلين لذلك الماضي.

بتمثل قسط كبير من تركيز اليمين على تفرد اليهود في كراهيته لمفهوم «الحالة السوية»، أي أن اليهود يشبهون الشعوب الأخرى، ولديهم الرغبة نفسها في الاستقرار على غرار بقية الشعوب. كما أن بعض أوجه التماثل بين اليهود العلمانيين والمتدينين ليست أيديولوجية في المقام الأول. فكنس من أنصار الليكود، بصرف النظر عن أصلهم الاشكنازي أو السفاردي، يجلبون المحامات باعتبارهم شخصيات عظيمة، وتؤثر فيهم ذكريات الطفولة عن العائلة البطيركية، التي كان الجد يسيطر فيها على تربية الأولاد، بينما “تلتزم النساء حدودهن”.

ورغم أن الطليعة المتدنية هي التي تعبر عن أفكار كهذه في أغلب الأحيان، إلا أن هذه الاعتبارات ذات نفوذ على اليهود العلمانيين في معسكر اليمين. وكثيراً ما يبالغ اليمين في وصف جمال وتفوق الماضي اليهودي، خاصة في سياق دفاعه عن ضرورة الحفاظ على التفرد اليهودي.

يشارك المتدينون العلمانيين في معسكر اليمين المخاوف والمعتقدات نفسها. وقد بين دورون روزنبلوم، استناداً إلى مصادر عديدة، في مقالة نشرتها صحيفة هآرتس المرموقة يوم ٦ أكتوبر ١٩٩٣، مسألة هذه المشاركة بتقديم مقتطفات لزعماء ليكوديين يستهدفون إقناع الإسرائيليين بالطبيعة الخطرة لعملية السلام وما تنطوي عليه من مجازفة، مع مواصلة القول بأن الليكود هو الذي بدأ تلك العملية.

نقل روزنبلوم التصريح التالي لعضو الكنيست الليكودي عوزي لنداو، الذي اختير بعد انتخابات عام ١٩٩٦ رئيساً للجنة الأمن والشؤون الخارجية في الكنيست:

إذا اتبعنا سياسة رابين تجاه سوريا، سيستيقظ [اليهود الإسرائيليون] ذات صباح على مشهد قوافل الدبابات السورية تهبط من الجولان كقطع من الأغنام. ستعرض مستوطنات الجليل آنذاك إلى قوة نيران أقوى مما حدث في [حرب] عام ١٩٧٣. وبما أن فكرة إبادة الإسرائيليين من موضوعات الوعي السوري، فإن أي انسحاب من مرتفعات الجولان سيجعل من اللحظة التي تقترب فيها السكان السورية المشرعة من عتق كل سكان الجليل. السياسة السورية تعتمد على شيفرة جينية وليست مسألة تقبل التغيير السريع.

من الواضح، جرياً على كيلها بمكيالين، أن الصحافة الغربية - التي كانت ستنفذ بالتأكيد على سياسي غير يهودي يعزو السياسة الإسرائيلية إلى شيفرة جينية يهودية لا تقبل التغيير السريع -

تجنبنا التعليق على تصريح لنداو.

نقل روزنبلاوم، أيضا، تصريحات عن بيني بيغن، أحد القادة الأساسيين في الليكود، عبر فيها عن خشيته من قيام سوريا بهجوم مباشر على إسرائيل. وهذا الخوف يجري التعبير عنه عموما من جانب معظم الأحزاب السياسية في إسرائيل. لكن ما تمتاز به إسرائيل ب، كما عبر عنه بيني بيغن بدقة، يتمثل في رؤية أهداف الغزو السوري باعتبارها نفس "أهداف مرتكبي المذابح في كيشينيف" "أي قطع أعناق اليهود. إلى جانب ذلك، أضاف بيغن بأن علماء الذرة سيقدمون يد العون للمحاولة السورية.

إن مقارنة الطائفة اليهودية غير المسلحة، الأقلية الصغيرة في الإمبراطورية الروسية، مع إسرائيل وجيشها، يكشف عن موقف مشترك تجاه الماضي اليهودي؛ موقف تعتنقه الأحزاب اليمينية العلمانية وأحزاب المتدينين. لا يعترف هذا الموقف بالتطور التاريخي، فاليهود في كل الظروف والأحوال يمثلون الضحية الحقيقية أو المحتملة للأغيار.

ينظر روزنبلاوم، المنتمي إلى إسرائيل أ، إلى تلك التصورات باعتبارها تصورات متضاربة. فيلاحظ أن لنداو اعتبر السوريين كالأغنام ويسأل: "هل أراد لنداو القول بأننا ذئاب؟" ثم يقدم تحليله لكيفية نجاح هذا النوع من الكلام في الإقناع:

«ثمة شك منذ فترة طويلة بأن أعضاء المعسكر القومي [أي اليمين العلماني] يستخدم لغة القوة المجنونة لتفطية خوفه الكامن من العالم برمته. لم يظهر خوف كهذا بأي شكل من الأشكال عندما أقيمت دولة إسرائيل. فقد نجح العمل، بصرف النظر عن أخطائه، في تنحية ذلك الخوف جانبا، بكل وسيلة ممكنة، ووضع مكانه نظرة إيجابية وبراغماتية تجاه العالم، أما الليكود، الذي يستأنف الدلالة التاريخية للخوف، فلم ينجح في ذلك.

إن اليهود الشوفينيين الذين يتحدثون بمنتهى الثقة عن قوة إسرائيل وقدرتها على فرض إرادتها على الشرق الأوسط هم أكثر من يعاني من هذه المخاوف. الأشخاص أنفسهم الذين يتوقعون تجديد الهولوكوست على الفور إذا قدمت إسرائيل أية تنازلات للعالم العربي هم من يعلنون عادة بأن الجيش الإسرائيلي لو لم يكبح السياسيون جماعه، أو الأميريكان أو الجناح اليهودي اليساري، لأمكنه احتلال بغداد في أسبوع (ذكر أرييل شارون هذا القول فعلا قبل حرب أكتوبر ١٩٧٣ ببضعة أشهر).

الخوف والثقة بالنفس يتعايشان معا في حالة انسجام. ويعزز الإحساس بتفرد اليهود هذا التعايش. ولا يدرك معظم المراقبين الأجانب بأن نسبة كبيرة من الجمهور اليهودي الإسرائيلي تتبنى هذه المواقف الشوفينية. يشبه هذا المزيج القصامي من المخاوف الجامحة والمبالغة في الثقة بالنفس، الشائع بين اليمين العلماني والمتدينين اليهود، الأفكار التي اعتنقها المعادون للسامية، الذين

نظروا إلى اليهود عادة كأشخاص أقوياء وفي الوقت نفسه تسهل هزيمتهم. وهذا ما يفسر أن مواقف أفراد اليمين الإسرائيلي تجاه الأغيار، خاصة تجاه العرب، تشبه إلى حد كبير مواقف المعادين للسامية تجاه اليهود.

يشترك اليمين العلماني والمتدينون اليهود في مخاوف أخرى. يخافون الغرب ورأيه العام، يخافون اليهود اليساريين ويدنونهم، وهي عبارة فضفاضة إلى حد يشمل معظم أنصار العمل، لأنهم ليسوا على قدر كاف من اليهودية، أو يفضلون العرب على اليهود ويعيشون حياة مليئة بالأوهام. ينظرون إلى اليسار كخطر بسبب قدرته على تجنيد أنصار جدد، خاصة في صفوف النخبة المثقفة في البلد.

يفصل موضوع الحالة السوية بين اليمين واليسار الإسرائيلي. يحن اليسار إلى الحالة السوية، ويريد لليهود أن يكونوا شعبا كبقية الشعوب. ومن ناحية أخرى، يتحد اليمين الإسرائيلي كله في امتعاضه من الحالة السوية واعتقاده، جريا على عادة الديانة اليهودية، بأن اليهود كانتات استثنائية، يختلفون عن الأمم والشعوب الأخرى. ويقال أن تبجيل الماضي القومي يعزز هذا التفرد. كما يعتقد اليهود المتدينون بأن الله خلق اليهود متفكرين، ويعتقد كثير من العلمانيين اليمينيين بأن قدر اليهود أن يكونوا متفكرين بسبب ماضيهم، ولا خيار لديهم في هذا الصدد.

يتمثل سبب آخر للتشابه بين اليمين العلماني واليهود المتدينين، وإن يكن أقل أهمية إلى حد ما، في قدرة اليهود المتدينين على تقديم ذرائع "مقنعة" لتأييد السيطرة اليهودية على أرض إسرائيل وإنكار بعض الحقوق الأساسية الخاصة بالفلسطينيين. لا تصاغ تلك الذرائع في حجب الأمن القومي وحسب، بل، وهذا أهم، بتعبيرات أن الله أعطى اليهود حق السيطرة على تلك المناطق. فعلماء وساسة الليكود غالبا ما يجدون أنفسهم في حالة اغتراب عن الماضي اليهود والقيم اليهودية عندما يحاولون الحديث بكفاءة عن هذا الموضوع، أو حتى فهم مسائل كهذه بصورة مناسبة. يستطيع المتدينون فقط تقديم مسوغات عميقة لسياسة الليكود، التي لا تستند إلى اعتبارات استراتيجية قصيرة المدى، بل إلى التاريخ الطويل للعلاقة الخاصة بين الرب وشعبه المختار.

ورغم وجود هذه المشاعر بصورة قوية لدى أفراد إسرائيل ب، يمكن العثور عليها أيضا بين أفراد إسرائيل أ. تفسر هذه الحقيقة التنازلات السياسية المقدمة إلى الأحزاب الدينية (كثيرا ما عزاها المراقبون الأجانب بصورة خاطئة إلى حجم و/أو قدرة الأحزاب الدينية على ممارسة الضغط). أثرت هذه المشاعر، أيضا، على التعليم والتأريخ اليهوديين. منذ أواخر الخمسينات، وخاصة منذ حرب ١٩٦٧، قام المؤرخون الإسرائيليون اليهود، في كثير من الأحيان، وهم علماء في حقول متحالفة ورجال دعاية. رغم أنهم أقل زيفا من زملائهم في الغرب - بتجميل وإضافة مسحة رومانسية على

المجتمعات اليهودية في الماضي، وحرصوا على تفادي نقدها بطريقة طبيعية. وقد شكلت هذه النزعة الاعتذارية مدرسة جديدة. فمنذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، وجه الصهاينة الأوائل وآخرون في حركات يهودية حديثة انتقادات عنيفة إلى العديد من التقاليد الدينية الثقافية، وحاولوا إحداث تغيير، وفي حالات عديدة تحطيم، أجزاء من تلك التقاليد. منذ أواخر الثمانينات كتب جيل أصغر من المؤرخين الإسرائيليين، ربما بسبب الاستقطاب المتنامي في المجتمع اليهودي الإسرائيلي، ونشروا بعض الأعمال النقدية التي هزت إلى حد ما المدرسة الاعتذارية السائدة.

تتطلب المقارنة بين النظرة إلى العالم والمخاوف لدى اليمين العلماني وتلك الموجودة لدى الحريديم المزيد من التفسير. يمكن فهم المفاهيم الحريدية الأساسية القياسية للعالم فقط كمخلفات من الأزمنة ما قبل الحديثة. يقدم ميناخيم فريدمان، اليهودي المتغربين الذي يحترم الديانة، والمعتبر حجة في تاريخ الحريديم في فلسطين الانتدابية ودولة إسرائيل، في مقالة نشرها في جريدة دافار يوم 4 نوفمبر ١٩٨٨، وصفا ممتازا لتلك المفاهيم الحريدية. كتب فريدمان تلك المقالة لتفسير الخيبة الناجمة عن المحاولة الفاشلة لبعض المرشحين على القائمة الدينية عام ١٩٨٨ الذين حاولوا الدفاع عن بعض الاعتدال في معاملة الفلسطينيين، قائلاً :

العالم الحريدي يهودي متمركز على نفسه. وجوهر الفكر الحريدي فكرة الفجوة الفاصلة بين اليهود والأغيار. لهذا السبب فالتحالف بين الحريديم وحمامم حزب العمل مستحيل. لا يوجد شيء يمكن تسميته بالحمامة الحريدية. والذين يتكلمون عن العالم الحريدي لا يفهمون أغلب الأحيان كيفية قراءة علاماته. لا يفهمون ذلك العالم وشخصياته المرموقة. الفرق بين الحريديم والحمامم والصقور ليس كبيراً ينطلق الحريديم الحمامم والصقور من نقطة مشتركة : ينظرون إلى العلاقة بين اليهود والأغيار كما نظروا إليها قبل قيام إسرائيل. يفترضون أن اليهود والأغيار على طرفي نقيض. يريد الأغيار قتل اليهود وتدميرهم، والخلافات الشرعية بين اليهود يجب أن تتمحور حول كيفية الرد على تلك الرغبة الدائمة من جانب الأغيار. نرى في الوقت الحاضر خيارين حريديين حول كيفية الرد : يقول المحامام شاخ [الزعيم الروحي لأحد الحزبين الحريديين] بما أن الأغيار يكرهوننا نحتاج إلى التصرف بهدوء والإحجام عن استفزازهم بعدم تذكيرهم بوجودنا. ويقول حاخام اللوبوفيتشر [الحاخام ميناخيم شيرسون، الذي توفي عام ١٩٩٢] علينا أن نكون أقوياء. هذان هما الخياران، وكلاهما ناجم عن مفهوم مشترك حول الفجوة الفاصلة بين اليهود والأغيار. لا يمكن القول بأن المحامام شاخ حمامة على غرار شلوميت ألوني زعيمة سابقة لحزب ميريتس [أنها تؤمن بنزعة إنسانية تركز على المساواة الأساسية بين بني البشر والشعوب، وعلى قدرة مختلف البشر والشعوب على التواصل. أما المحامام شاخ فيعتقد أن التواصل مع الأغيار غير ممكن، وكل ما

يمكنه فعله هو العمل على تناسي وجود اليهود. يقول حاخام الليبوفيتشر يجب أن نكون أقويا لنحني أنفسنا من الأغيار الذين يريدون دائما تدميرنا. يمكن فهم [الفرق بين الزعيمين] من موقفهم تجاه معاهدة السلام مع مصر. كلاهما ينفي وجود السلام ويقول بأنه لن يتحقق أبدا، ورغم ذلك يضيف الحاخام شاخ ضرورة تقليص [الخسائر اليهودية] إلى الحد الأدنى بواسطة التزام الهدوء. ويقول حاخام الليبوفيتشر بما أن السلام غير موجود مهما كانت الظروف، يجب أن نرفض تقديم تنازلات. الحماسة الحريدي لا يؤمن بأي نوع من السلام، لذلك كل الحديث عن ائتلاف مصغر [يضم الحريديم] برئاسة العمل لا أساس له من الصحة.

وقد برهنت التطورات السياسية اللاحقة في إسرائيل، بما فيها انتخاب نتنياهو في مايو ١٩٩٦ على صفة تحليل البروفيسور فريدمان. ومن منظور حريدي آخر، أيد الحاخام عوياديا يوسف، الزعيم الروحي لحزب شاس، هذه المقالة، فذكر في مقالة نشرها يوم ١٨ سبتمبر ١٩٩٨: بما أن إسرائيل عاجزة عن هدم جميع الكنائس المسيحية في الأرض المقدسة، فهي عاجزة أيضا عن الاحتفاظ بالمناطق. وقد دعا الحاخام يوسف استنادا إلى هذه الذريعة، إسرائيل إلى تقديم تنازلات إقليمية للحيلولة دون وقوع حرب تزهق فيها أرواح يهودية. لم يذكر الحاخام يوسف الفلسطينيين، ولا حتى أكثر حقوقهم بدائية.

تشبه النظرة الحريدية إلى العالم نظرة اليمين العلماني، فنظرة ساسة الليكود إلى العالم، التي يدعمها الأتباع بقوة، هي بصورة أساسية الموقف التقليدي لليهود المتدينين، نظرة جرت علمنتها لكنها حافظت على الخصائص الجوهرية. وقد أسفر تحالف الأحزاب الدينية والعلمانية عن انتصار نتنياهو في انتخابات عام ١٩٩٦. وتم تشكيل هذا التحالف رغم الخلافات السياسية العميقة بين الجانبين. يتعلق الخلاف الأول بالديمقراطية، خاصة كما تتجلى في بنية الأحزاب الإسرائيلية، ويتمحور الخلاف الثاني حول الصهيونية.

جري تشكيل جميع الأحزاب السياسية في إسرائيل، ماعدا الحريدية منها، على غرار الأحزاب في البلدان الغربية، خاصة في الولايات المتحدة. معظم الأحزاب الإسرائيلية، مثلا، تتبع طريقة الانتخابات التمهيدية لاختيار مرشحيها لانتخابات الكنيست. أما بنية الأحزاب الحريدية فمختلفة وغريبة، وربما تماثل ما عرفته إيران فقط.

ففي كل الأحزاب الحريدية بنية تتكون من طبقتين. الطبقة الدنيا من حيث الأهمية تضم الساسة العاملين، الذين يعلنون بتواضع على الملأ، حتى لو كانوا أعضاء في الكنيست أو وزراء، بأنهم يخدمون المجالس الحاخامية لحكام العرب، التي يسترشدون بتوجيهاتها قبل اتخاذ القرارات. ولا يقبل أحد من الساسة الحريديم توجيهات من مجالس حاخامية لأحزاب حريدية أخرى غير أحزابهم. كما تبقى مداولات المجالس سرية، ولا تقبل قراراتها المراجعة لأنها تعتبر نوعا من الإلهام الإلهي.

ولا يُنتخب أعضاء المجالس من جانب حاخامات أو عامة الناس، فعندما يموت عضو في مجلس يُنتخب خليفته بواسطة بقية الأعضاء. ويتخذ الأعضاء الحاخاميون، الذين يسميهم أتباعهم بالحكماء جميع القرارات وينظرون بعين الشك إلى البنى المعروفة للأحزاب لأنها مبتكرة وحديثة. لذلك، فإن البنية الحزبية الحديثة، بما فيها فروع العضوية، والانتخابات الداخلية وعدد آخر من الخصائص الموجودة في الحزب القومي الديني، غائبة تماما لدى الأحزاب الحريدية. ومنشأ الاختلاف، وحتى العداء أحيانا من جانب الأحزاب الحريدية لبعضها، ناجم عن الاعتراف "بحكماء" حاخاميين مختلفين كمرجعيات مطلقة. وقد حافظت الأحزاب الحريدية على صفتها الذكورية، فلا وجود حتى الآن لحريدات سياسيات ويمكن القول أن تَمَرَّق الصف الحريدي حال دون السيطرة السريعة للحريديم على جزء من المجتمع الإسرائيلي.

سادت بنية مشابهة للبنية الحزبية الحريدية في المجتمعات اليهودية منذ القرن الثاني بعد الميلاد حتى زوال الاستقلالية الذاتية للمجتمع اليهودي الطائفي في الدول القومية الحديثة. كانت الممارسات الحريدية، وما زالت، تستهدف الحفاظ على الطريقة اليهودية في العيش كما كانت قبل الأزمنة الحديثة. وقد شكّلت الأحزاب الحريدية في محاولتها للحفاظ على النظام الاجتماعي اليهودي القديم حتى وقتنا الحاضر عملية صدام سياسية رجعية ضد موجة الحداثة التي غمرت الحزب القومي الديني. وكثيرا ما تغطي ردة الفعل الحريدية نفسها، كما تفعل مثيلاتها لها، تحت قناع رغبة رومانسية في العودة إلى الماضي الذي تزعم بأنه كان أكثر سعادة وأكثر أمنا من ناحية عاطفية من الحياة الحديثة بكل قلقها وشكوكها. لذلك، تسعى الجماعة الحريدية المشبعة بالأيديولوجيا إلى قمع كافة شكوك أعضائها وتعتقد بأن السعادة تتحقق بهذه الطريقة.

مسألة الخلاف بين الحريديم ومعظم اليهود الإسرائيليين حول الصهيونية معقدة. يتفق الحريديم والصهاينة حول أهمية المبدأ الذي يحتل مكانة مركزية في الصهيونية، أي ديمومة عداوة الأغيار لليهود، وهي عداوة تختلف عن كراهية الغرب أو مشاعر العداء للأقليات. تشبه هذه النظرة، بالطبع، موقف المعادين للسامية من اليهود (ربما يفسر هذا التشابه العلاقة السياسية بين بعض الصهاينة، بداية من هرتسل، وأعداء السامية «المعتدلين» الذين أرادوا فقط تخلص مجتمعاتهم من اليهود أو تقليص عددهم دون قتلهم). تتفق الأفكار المتصلة بالعداء للسامية والمخاوف التي تثيرها، وهي أفكار يعتنقها اليمين العلماني والحريديم، مع هذا المبدأ المركزي في الصهيونية، بطريقة أفضل من تلك الأفكار التي تعتنقها أحزاب العمل وميرتس اليسارية، والتي كثيرا ما يتهمها الليكود بالنقص في صهيونيتها.

ورغم ذلك، تصطدم الأيديولوجيا الحريدية مع الصهيونية في مبادئ معينة. أفضل مثيلين لها ما تستهدفه الصهيونية من تجميع اليهود كلهم، أو أكبر عدد منهم، وفي تأسيس دولة يهودية في

فلسطين. تتناقض هذه الأهداف الصهيونية أو المعتقدات مع التفسيرات الحريدية للتلمود والتعليقات التلمودية، ويسبب هذا التناقض، أعلن الحريديم وما زالوا معارضتهم للصهيونية، فهم يدعون بأن دولة إسرائيل مجرد منفى آخر لليهود، ويتحاشون استخدام الرموز الدينية. كل الأحزاب الإسرائيلية، بما فيها الحزب القومي الديني، باستثناء أحزاب الحريديم تبدأ اجتماعاتها أو تنتهيها بنشيد «هتكفا» النشيد القومي الإسرائيلي ونشيد الحركة الصهيونية العالمية. ولا تفعل الأحزاب والمنظمات الحريدية هذا الأمر، بل تتلو بدلا منه صلوات يهودية. وكثيرا ما تدين وسائل الإعلام الحريديم بسبب امتناعهم عن غناء «هتكفا» في المناسبات الرسمية. وبينما لا ترفع سوى الراية الإسرائيلية في جميع المؤتمرات الصهيونية العالمية التي تعقد في إسرائيل، ترفع في المؤتمرات الحريدية، حسب الترتيب الأبجدي، أعلام جميع الدول التي جاء منها أعضاء في المؤتمر.

يستند الاعتراض الحريدي على الصهيونية إلى التناقض بين اليهودية الكلاسيكية، التي يواصل الحريديم حمل ميراثها، والصهيونية. ومن المؤسف أن العديد من المؤرخين الصهاينة قد حول المسائل المطروحة في هذا المجال إلى مسائل مبهمه. ومن المهم، هنا، تقديم بعض الشرح المفصل. يقال في مقطع تلمودي شهير في تراكاتات كيتوبوت صفحة ١١١، وهو مقطع يتردد صدها في أجزاء أخرى من التلمود، أن الله أخذ على اليهود ثلاثة أيمان، يتناقض اثنان منها بوضوح مع الصهيونية: ١- ألا يتمرد اليهود على الأغيار. ٢- ألا يهاجروا هجرة جماعية كبيرة الحجم إلى فلسطين قبل قدوم المسيا (أما القسم الثالث، الذي لا تناقشه في هذا المقام، فيمنح اليهود حق الصلاة بلا حراسة شديدة من أجل قدوم المسيا، كي لا يأتي قبل موعده المحدد). وقد ناقش المحاضرات بصورة مستفيضة على مدار تاريخ اليهود ما بعد التلمود الأيمان الثلاثة. كان أحد الاهتمامات الأساسية في ذلك النقاش التساؤل عن ما إذا كانت هجرة يهودية محددة إلى فلسطين تعبيرا جزئيا من الهجرة الجماعية المحظورة. وعلى مدار ١٥٠٠ سنة مضت، فسرت الغالبية العظمى من أهم حاخامات اليهودية التقليدية العهد الثلاثة والوجود المتواصل لليهود في المنفى باعتبارها التزامات دينية الهدف منها التكفير عن خطايا اليهود التي دفعت الرب إلى نفيهم.

وفي السنوات الأخيرة، ركز عدد من العلماء اليهود في إسرائيل، الذين بلوروا طريقة أكثر صدقا للتأريخ اليهودي، على جوهر التفسيرات الحاخامية للأيمان الثلاثة. وقد قدم أفيزير رافيتسكي، مثلا، في كتابه الذي استقبل بتقدير في الأوساط الأكاديمية: المسيانية، الصهيونية، والرايكاالية الدينية اليهودية (نشر بالعبرية في إسرائيل عام ١٩٩٣) تلخيصا جيدا للتفسيرات الحاخامية للأيمان الثلاثة من القرن الخامس بعد الميلاد.

لاحظ رافيتسكي في تحليله بأن الحاخام شموئيل ابن هوشعنا، الذي عاش في القرن التاسع، أخذ زعما اليهود في فلسطين استشهد في صلاة شاعرية بكلمات اعتبرها من كلام الله «أخذت

العهد على شعبي ألا يتمردوا على المسيحيين والمسلمين، طلبت منهم أن يبقوا صامتين، حتى أقضي عليهم بنفسى، كما فعلت في سدوم». ويواصل رافيتسكي: في القرن الثالث عشر عندما هاجر بعض الماخامات والشعراء إلى فلسطين لأسباب دينية، استشهد حاخامات آخرون في عديد من مناطق العالم بنظرية الأيمان الثلاثة للتحذير من انتشار تلك الظاهرة الخطيرة.

فقد حذر الماخام اليعازر بن موشي، الزعيم الروحي للطائفة اليهودية في وورتمبرغ في ألمانيا، اليهود المهاجرين بالخطأ إلى فلسطين بأن الله سيعاقبهم بالموت. وفي الفترة نفسها كتب الماخام عزرا من غبرونا في أسبانيا بأن اليهودي الذي يهاجر إلى فلسطين يتخلى عن الله، الموجود في الدياسبورا فقط، لأن غالبية اليهود تعيش هناك، وليس في فلسطين.

ركز رافيتسكي في كتابه على استمرار ظهور مواقف مشابهة وأقوى من هذه حتى القرن التاسع عشر. في أواسط القرن الثامن عشر، كتب الماخام الألماني المشهور يونثان أيبشوتز بأن الهجرة اليهودية الجماعية إلى فلسطين، قبل قدوم المسيا محظورة حتى لو كانت بموافقة جميع دول العالم. وفي مطلع القرن التاسع عشر، وافق موسى مندلسوهن، إلى جانب أنصار آخرين للتنوير اليهودي، وكذلك وافق معارضوهم مثل الماخام رافائيل هيرش، مؤسس الأرثوذكسية الحديثة في ألمانيا، على نظرية الأيمان الثلاثة وواصلوا استخراج الحظر منها. كتب هيرش في عام ١٨٣٧ بأن الله أمر اليهود «ألا يقيموا دولة لأنفسهم بجهودهم الذاتية». وكان الماخامات في أوروبا الوسطى أكثر تشددا. ففي عام ١٨٣٧، العام نفسه الذي حظر فيه هيرش على اليهود إعلان دولة يهودية، قتل زلزال وقع في شمالي فلسطين، معظم سكان صفد، وبينهم كثير من اليهود، الذين هاجر بعضهم قبل الزلزال بوقت قصير. وقد أرجع الماخام موشي تيتلباوم، أحد الماخامات النمساويين البارزين، الزلزال إلى غضب الرب من الهجرة اليهودية الضخمة إلى فلسطين.

قال تيتلباوم: «ليس من إرادة الله أن نذهب إلى أرض إسرائيل بجهودنا وإرادتنا». وكان الماخام نحمانيدس، المتوفى عام ١٢٧٠، الزعيم اليهودي الوحيد الذي اعتقد أن على اليهود ألا يهاجروا وحسب، بل عليهم احتلال أرض إسرائيل أيضا. وقد تجاهل الماخامات الآخرون في تلك الفترة وعلى مدار قرون طويلة، أو عارضوا بشدة، رأي نحمانيدس.

في سبعينات القرن العشرين، أصبح نحمانيدس، بعد سبعة قرون من موته، القديس الحارس للحزب القومي الديني ومستوطن غوش إيمونيم. كما زعم حاخامات الحزب القومي الديني أن الأيمان الثلاثة لا تنطبق في الأزمنة المسيائية، ورغم عدم ظهور المسيا بعد، إلا أن عملية كونية تدعى بداية الخلاص قد بدأت. يقال أن بعض القوانين الدينية السابقة يجب إهمالها في هذه الفترة [المسيائية] وأن بعضها الآخر يجب تغييره.

لذلك، تمحور الخلاف بين الحزب القومي الديني والحريديم على ما إذا كان اليهود يعيشون في

أوقات عادية أو في فترة بداية الخلاص. وقد عزز الحريديم، بفضل تحقيقهم لبعض المكاسب السياسية، وتعزيز ثقتهم في أنفسهم بعد انتخابات ١٩٨٩، معارضتهم المبدئية للصهيونية والحزب القومي الديني.

في عام ١٩٨٩ عقد الحاخامان شاخ ويوسف، أهم حاخامات الحريديم، مؤتمرا في بني براك في إسرائيل، ونشر حديثهما المكرس للتعبير عن معارضة الصهيونية ونظرية بداية الخلاص في الجريدة الحريدية ياتيد نتمان، يوم ١٨ سبتمبر ١٩٨٩. عالج الحاخامان، أيضا، من منظور هالاخي المسألة السياسية الحيوية في إسرائيل: إمكانية إعطاء بعض المناطق في أرض إسرائيل للأغيار، أي للفلسطينيين. وقد دحضا موقف الحزب القومي الديني وغوش إيمونيم بأنه لا يجوز حسب بداية فترة الخلاص إعطاء أجزاء من الأرض للأغيار. قال الحاخامان شاخ ويوسف أن اليهود ما زالوا يعيشون في أزمان عادية لا ينتظر فيها مساعدة الرب في إنقاذ حياة اليهود بصفة دائمة. قدم الحاخام يوسف، المعروف باطلاعه الواسع على الهالاخاه، تحليلا عميقا، ولاحظ بصواب أن الحاخام هيرش يوافقه الرأي في هذا الصدد، كما بدأ بطرح الخلاف مع الحزب القومي الديني وحاخامات غوش إيمونيم الذين يجادلون بأن بداية الخلاص ووصية الرب باحتلال أرض إسرائيل أكثر أهمية من إنقاذ حيوات اليهود التي يمكن فقدانها في حرب الفتحة. اعترف الحاخام يوسف بأن اليهود في الزمن المسياني سيكونون أقوى من غير اليهود وسيكون عليهم آنذاك احتلال أرض إسرائيل لطرد جميع الأغيار وهدم الكنائس المسيحية الوثنية، ورغم ذلك ذكر يوسف أن الأزمنة المسيانية لم تأت بعد. وكتب:

«ليس اليهود في الواقع أقوى من الأغيار، ولا يملكون القدرة على طرد الأغيار من أرض إسرائيل لأن اليهود يخشون الأغيار. لذلك، وصية الرب لا تصلح الآن. يعيش الأغيار الوثنيون بيننا بلا إمكانية لطردهم أو حتى تحريكهم. الحكومة الإسرائيلية ملزمة حسب القانون الدولي بحراسة الكنائس المسيحية في أرض إسرائيل، رغم أنها بالتأكيد أماكن للوثنية. يوجد هذا الأمر، رغم أن الشريعة [الدينية] تأمرنا بتدمير الأوثان وخدمها حتى تقتلع جذورها من أرضنا وأية منطقة نستطيع احتلالها. ومن المؤكد أن هذه الحقيقة ما زالت تضعف المعنى الديني لفتوحات الجيش الإسرائيلي [عام ١٩٦٧]».

بين المقطع الذي استشهدنا به بصورة جيدة جزءا من سياسة إسرائيل الواقعية. قبل انتخابات عام ١٩٩٦، اعتبر بيرس وتنياهو الحاخام يوسف شخصية سياسية هامة وكثيرا ما غازلاه علانية. حدث هذا الأمر، رغم قناعة يوسف العلنية بأن على اليهود، عندما يصبحون أقويا، بصورة كافية، طرد غير اليهود كلهم من البلد، وتدمير كل الكنائس المسيحية. أشاد اليساريون ومعظم الناعين إلى السلام في إسرائيل بالحاخامين يوسف وشاخ لموافقتهما على الانسحاب من المناطق المحتلة

ولكنهم تجاهلوا ذكر، وحتى أخفوا، النقطة الجوهرية الأساسية في موقف شاخ ويوسف. وقد تجنب القسم الأعظم من وسائل الإعلام الأجنبية تقديم تقارير عن النقاط الأساسية في خطاب يوسف الحقيقية، هنا، أن موقف يوسف - شاخ يشكل جزءاً من الصميم الصقري للسياسة الإسرائيلية. اعترف المحامام يوسف في حديثه بالخطر الهالاخي على بيع عقارات لغير اليهود في أرض إسرائيل، لكنه حصر هذا الخطر في وقت يؤدي فيه هذا العمل إلى عدم تعريض حياة اليهود للخطر. كما تعامل بالطريقة نفسها مع التساؤل حول اعتماد اليهود على مساعدة من الرب أو اتخاذ الحيلة ضد خطر الحرب. قادعى بأن المسألة تشبه التساؤل حول هل تعطى الطعام في يوم الغفران ليهودي مريض لإنقاذ حياته، أو حياتها. في هذه الحالة، يجب تقديم الطعام إلى اليهودي المريض، حتى لو اختلف الأطباء فيما بينهم حول مدى ما يشكله الصوم من خطر على الحياة. استناداً إلى هذا المنطق، حث المحامام يوسف: حتى لو اختلف الخبراء العسكريون مع بعضهم حول ما إذا كان الانسحاب من المناطق سيبعد خطر الحرب، على الحكومة أن تأمر بالانسحاب. أشار يوسف، غير المقتنع بذريعة الاعتماد على الرب، بأن اليهود قُتلوا في الحروب السابقة، وبأن القدوم المعجز للمسيح لإقامة حكم الرب على العالم سيحدث بلا فقدان حياة يهودي واحد. وأشار، أيضاً، إلى أن دولة إسرائيل مليئة باليهود المخاطئين الذين يستفزون الرب. واستشهد بعدد كبير من المراجع الهالاخامية المتفقة معه بأن الأيمان الثلاثة ما زالت سارية المفعول.

لم تشر آراء المحامام يوسف رابين أو بيرس أو نتنياهو، ولم تقنع سعة اطلاعه المدهشة، ثلاث صفحات كبيرة من الخط الصغير، أحداً من حاخامات الحزب القومي الديني. وأصل المحامامان يوسف وشاخ - تحولاً لاحقاً إلى عدوين - معارضة الصهيونية ونظرية بداية الخلاص، كما وأصلاً الدعوة إلى تنويعاتهما المختلفة للأصولية اليهودية، ونجحاً في العام ١٩٩٦ في امتلاك ولاء ١٤ عضواً من أصل ١٢٠ عضواً في الكنيست. وقد منع المحامام شاخ، الأكثر تطرفاً في معارضته للصهيونية من المحامام يوسف، أعضاء حزبه في الكنيست أن يصبحوا وزراء في حكومة نتنياهو الصهيونية. ورغم ذلك، أمر شاخ نواب حزبه بتأييد حكومة نتنياهو. وقد كافأ نتنياهو حزب يهودوت هتوراه بطريقة مبتكرة بتمكينه من السيطرة على وزارة الإسكان. عين نتنياهو نفسه وزيراً للإسكان، ووقع بلا تدقيق أبداً على كل ما قدمه نائب الوزير رافيتس من حزب يهودوت هتوراه. ومن الواضح أن اللجوء إلى هذا الإجراء تم لتفادي الانضمام إلى حكومة صهيونية بصفة رسمية، مع الاستفادة من كل مزاياها.

خلاقاً للمحامام شاخ، أمر المحامام يوسف أعضاء حزبه بأن يصبحوا وزراء في حكومة نتنياهو. وهذه الحقائق تبين الأهمية السياسية لأفكار يوسف وشاخ. عبر يوسف بوضوح عن أفكاره بشأن المناطق ليس كما يعكسها الموقف الحريدي وحسب، ولكن من خلال تشابهها الواضح إلى حد كبير

مع السياسة الخارجية لدولة إسرائيل. فقد ذكر أن واجب اليهود الديني طرد جميع المسيحيين من دولة إسرائيل ، شريطة ألا يؤدي ذلك إلى تعريض الحياة اليهودية للخطر، كما بنى موقفه بشأن تقديم تنازلات يهودية لغير اليهود في دولة إسرائيل على اقتراض أن عدم تقديمها قد يكون أشد خطورة على اليهود ، ولا شك بأنه يفضل احتلالا دائما لكل المناطق لو توفرت لديه فئاعة بأن ذلك لن يحرض العرب على إيذاء اليهود.

اعتقد زعماء الحكومة الإسرائيلية، بعد حرب عام ١٩٦٧ ، بدعم كامل تقريبا من اليهود الإسرائيليين، بأن العرب عاجزين عن إيذاء إسرائيل، لذلك رفضوا تقديم تنازلات. ولكن، بعد تكبد خسائر فادحة في حرب أكتوبر عام ١٩٧٣ ، وخوفا من اندلاع حرب أخرى، وافقت حكومة دولة إسرائيل، ومرة أخرى بتأييد كامل تقريبا من معظم الإسرائيليين، على إعادة سيناء إلى مصر. وقد فكر القادة الإسرائيليون في عام ١٩٨٣ ، حتى بعد مجزرة صبرا وشاتيلا، في إمكانية احتلال ثلث لبنان بصفة دائمة، وممارسة الهيمنة على الثلثين الباقيين. وقد توصل شارون إلى اتفاقية سلام، تعتمد هذه الشروط، مع حكومة لبنان السورية. لكن حرب العصابات التي شنها اللبنانيون في عامي ١٩٨٣ و١٩٨٤، ونجحت عنها خسائر إسرائيلية كبيرة ، دفعت القادة الإسرائيليين إلى التخلي عن تلك المخططات والتراجع.

ورغم أن سياسة إسرائيل الخارجية تصاغ وتدارس من جانب يهود علمانيين، إلا أنها قد أظهرت حتى الوقت الحاضر جوهرها مستمدا في جانب منه من الماضي الديني اليهودي. ومن الصحيح أن الحركة الصهيونية، التي مرت بعملية علمنة جزئية، حافظت أيضا على العديد من المبادئ الدينية اليهودية. إن المحامد يوسف، وبين غوريون، وشارون، وكافة السياسة الرئيسيين في إسرائيل يقفون على أرضية مشتركة في مرافعاتهم السياسية.

ترجمة ح. خضر

1 Jewish Fundamentalism In Israel, Pluto Press 1999

References:

- Ernst, C.W., Words of Ecstasy in Sufism, New York Press, Albany, 1985.
- L'Alchimie du Bonheur Parfait
- En Islam Iranien
- Ibn Arabi ou la Quête du Souffre Rouge
- Les Soufis d'Andalousie
- Emile Dermenghem, Vie des Saints Musulmans

-
- Asim Palacios
 - Obras Escogidas
 - Ibn el Arabi, Las Contemplaciones de los Misterios, Introduccion, edicion, traduccion & notas de Suad Hakim & Pablo Beneito .Murcia, 1996 .Intro.pVII.
 - Cambridge University Press .A.J.Arberry .(with other fragments).
 - Trois Oeuvres Inédites de Mystiques Musulmans
 - Exégèse Coranique et Langage Mystique.
 - L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi.
 - Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn Arabi
 - Las Contemplaciones. .
 - La Clef du Monde Suprasensible
 - Le Livre de Théophanies d'Ibn Arabi.
 - Paris, B.N .Arabe #6104 .Fol .1-75.
 - Chester Beatty Library. Dublin, #5493(fol.25a-50b.)

حنا أرندت والمسألة الفلسطينية

أسنون راز كراكوتسكين

وقفت حنا أرندت، في سلسلة من المقالات المنشورة في الأربعينات، ضد الموقف السياسي، الذي تبنته الحركة الصهيونية آنذاك، والداعي إلى إنشاء دولة يهودية مستقلة في فلسطين، كهدف أساسي ونهائي للصهيونية. طرح هذا الموقف في السابق تنقيحيون يمينيون وجوبه بالرفض من أغلبية حركة العمل والوكالة اليهودية كمطلب خاطئ وخطير. وقد أدانت أرندت الموقف السياسي الجديد بفعل تجاهله لإرادة وحقوق الفلسطينيين، ورأت فيه نقلة إلى الموقف اليميني القومي. كما رفضت، بقوة، فكرة الدولة اليهودية، وحذرت من نتيجتها المتمثلة في مصادرة الكيان الفلسطيني، وبالتالي تعريض وجود اليهود أنفسهم [في فلسطين] للخطر^(١).

وخلافا لفكرة الدولة اليهودية، أيدت أرندت الحل ثنائي القومية، وحاولت الترويج لتفاهم يضمن وجود موطن لليهود في إطار دولة ثنائية القومية^(٢). وسارت في نهج جرت صياغته، للمرة الأولى، في العشرينات على يد جماعة صغيرة من المثقفين، الذين أسسوا جمعية "بريت شالوم" (ميثاق السلام) في سبيل التوصل إلى اتفاق مع الزعماء العرب حول الاستيطان اليهودي والحل ثنائي القومية. وقد أعقب انحسار نشاط الجمعية المذكورة في مطلع الثلاثينات مبادرات أخرى في الاتجاه نفسه.

تجمع، في تلك الفترة، مؤيدو الفكرة في أواخر الثلاثينات وطوال الأربعينات في جمعية تدعى "إيحدو" [الاتحاد] حاولت ترويج حل يقوم على الاعتراف بحقوق الفلسطينيين^(٣). ورغم كونها جماعة صغيرة محدودة النفوذ إلى حد كبير، إلا أن عضويتها شملت أبرز المثقفين،

بما فيهم هوغو بيرغمان، وغيرشوم شولم (حتى أوائل الثلاثينات) ويهودا لايب ماغنس، وإرنست سيمون، وهانز كوهين، وآرثر روين، ومارتن بوير.

كانت أردنت، على شاكلة العديد منهم، تنحدر من بيئة يهودية - ألمانية، لكنها اختلفت عنهم في حقيقة عدم الإقامة في فلسطين. وتكثرت بفعل مراقبة الوضع السياسي عن بعد من طرح تحليل شامل للخطاب الصهيوني يخلو من تأثير كتابات بقية المؤيدين للفكرة.

تصف أردنت في الفقرة الأولى من مقالتها الشهيرة "الصهيونية - إعادة نظر" ما ينطوي عليه الحلان الصهيونيان المعبران عن الخط السياسي الجديد للقيادة الصهيونية خلال الحرب العالمية الثانية من ملابسات. كان أحد الحلين "برنامج بلتيمور (١٩٤٢)" الداعي إلى إنشاء "كومونويلث يهودي حر في فلسطين" بعد انتهاء الحرب، وجرى تعميقه وصبغه بصياغة متطرفة في موقف [حل] آخر تمثّل في قرار مدينة أتلانتيك، الصادر عن المؤتمر اليهودي الأميركي عام ١٩٤٤ (صادقت عليه المنظمة الصهيونية العالمية في وقت لاحق) الداعي إلى "كومونويلث يهودي ديمقراطي حر .. يشمل فلسطين كلها، غير مختزلة ولا مقسّمة". ففي تحليلها لتلك المطالب تقول أردنت:

يخطو قرار مدينة أتلانتيك خطوة أبعد حتى من برنامج بلتيمور، الذي منحت فيه الأقلية اليهودية حقوق الأقلية للأغلبية العربية. فلم يأت على ذكر العرب في القرار هذه المرة، ومن الواضح أن هذا لا يترك أمامهم سوى خيار المغادرة الطوعية أو وضعية مواطن الدرجة الثانية.. ويبدو أن الحركة الصهيونية لم تطرح أهدافها النهائية في الماضي لأسباب انتهازية فقط. ففي الوقت الحاضر، تبدو تلك الأهداف متطابقة تماما مع أهداف المتطرفين، بقدر ما يتعلق الأمر ببنية فلسطين السياسية في المستقبل. وهذه ضربة قاصمة لتلك الأطراف اليهودية في فلسطين نفسها، التي دعت بلا كلل إلى ضرورة التفاهم بين العرب واليهود. ومن ناحية أخرى، سيعزز هذا القرار إلى حد كبير وجود الأغلبية تحت قيادة بن غوريون، والتي أصبحت بفعل الضغط والمظالم العديدة في فلسطين والكوارث المريعة في أوروبا أكثر قوموية من أي وقت مضى^(٤).

واستنادا إلى المبدأ نفسه، اعترضت أردنت على قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٧، وحذّرت من نتائجه^(٥)، وتوقّعت أن يؤدي، بالضرورة، إلى طرد الفلسطينيين وانتهاك حقوقهم، وبالتالي إلى نشوب حرب تهدد وجود اليهود أنفسهم. كما تعاونت مع يهودا لايب ماغنس، أول رئيس للجامعة العبرية، وأشد المتحمسين لفكرة ثنائية القومية، للحيلولة دون قبول خطة التقسيم، ودعمت جهوده غير المؤثرة ل طرح وترويج حلول بديلة تقوم على التفاهم مع ممثلي العرب. وقد أيد الاثنان في مارس ١٩٤٨ عندما بدت الحرب واقعة لا محالة المبادرة الأميركية قصيرة العمر لتنصيب مجلس وصاية يتولى الحكم إلى حين التوصل إلى اتفاق يضمن

حقوق السكان^(١).

أسفر ذلك الموقف عن تحليل ثاقب وواسع المدى كشفت فيه أرندت وفحصت جوانب مختلفة من الأيديولوجيا الصهيونية السائدة وتطبيقاتها. ورغم ذلك، ينبغي التذكير بأن الموقف النقدي القائم على حل الدولة ثنائية القومية، كان جزءاً لا يتجزأ من التزام أرندت بالصهيونية، وانخراطها في الجهود الصهيونية لإنقاذ اليهود الشباب في ألمانيا. فقد انضمت أرندت، التي لم تكن مهتمة "بالشؤون اليهودية" حتى الثلاثينات إلى النشاط الصهيوني بعد صعود النازية إلى الحكم في ألمانيا، ورأت في الصهيونية الوسيلة الوحيدة الفعالة والحقيقية لمكافحة العداء للسامية. واعتبرتها، كما اقتضت طريقة نقد الخطاب السياسي الحديث، فرصة لتعريف "السياسة اليهودية" وأداة تمكن اليهود من تحمّل المسؤولية وتطوير قيم سياسية. وفي سياق تفكيرها وكتابتها لكتاب "أصول التوليتارية" طوّرت أفكارها بشأن الدولة ثنائية القومية. لذلك، ينبغي النظر إلى نشاطها السياسي كجزء من المشروع الصهيوني نفسه، ومحاولة لتطبيق نتائج تحليلها التاريخي على واقع ملموس.

كانت الصهيونية، حسب تلك المحاولة، النشاط الصحيح والمروق الوحيد، شريطة إسهامها في طرح موقف سياسي مغاير ينقض الخطاب الكولونيالي الغربي، ويرى الواقع بعين الضحية. فعلى الصهيونية إبراز مسؤولية الضحية تجاه أوضاع أدت إلى تصفية الضحايا ونبذ وجودهم. لم تقبل أرندت الصهيونية، كما سنبين لاحقاً، باعتبارها أسطورة سياسية - لاهوتية، بل رأت فيها خياراً سياسياً. لذلك، انتقدت "تحويل اليهود إلى شعب" كعملية تؤدي إلى غثُل القيم نفسها التي أدت إلى نبذهم. بناءً عليه، كانت فكرة ثنائية القومية الخلاصة الضرورية الناجمة عن تحليل العداء للسامية، والدولة القومية والكولونيالية، أي الموضوعات التي عالجتها في "أصول التوليتارية". وبالتالي، نظرت إلى حقوق الفلسطينيين ووجهات نظرهم كجزء لا يتجزأ من نقاش حقوق اليهود وتعريفهم لأنفسهم، ومن تصوّر التحرر السياسي لليهود. وفي الوقت نفسه، نقضت تلك النظرة المفاهيم السياسية الحديثة السائدة، التي جرى فيها قبول الامبريالية والعداء للسامية على حد سواء. ففي مقالاتها ضد خطة التقسيم، حذرت أرندت من عمى القيادة اليهودية، التي امتثلت للمصالح الكولونيالية، بما فيها مصالح السوفيات (الذين كانوا أشد المتحمسين لخطة التقسيم، ودعموا القوات اليهودية بالمساعدات العسكرية في وقت لاحق)، والإعتماد الصهيوني على قوة الامبريالية، كاعتناق للمبادئ نفسها التي مكّنت من فوز العداء للسامية ونفوذها السياسي. وقالت بأن السياسة الفعلية للحركة الصهيونية تبين فشل قيادتها في فهم العداء للسامية كظاهرة تاريخية غير طبيعية، وفهم أن أصولها قائمة على أسس الواقع والوعي الحديثين.

نالت تلك الكتابات، أحيانا، الاهتمام من جانب المختصين في كتابات حنا أرندت، لكنها كانت عديمة التأثير على الخطاب السياسي في إسرائيل. وهذا الأمر ينطبق على كتابات أعضاء “بريت شالوم”. فقد عوملت ثنائية القومية كفكرة غير واقعية، ونظروا إلى مؤيديها، رغم مكائنتهم وأهميتهم الثقافية، كسدج حالمين تجاهلوا الواقع السياسي. وفي وقت لاحق، عندما نُشرت كتابات مارتن بوبر حول الموضوع (على يد بول منديس فلوهر) وكتابات غيرشوم شو لم (على يد أبراهام شايبيرا) استقبلوها كمساهمة ثقافية تعكس “أخلاقية” الصهيونية من ناحية، وكتقديرات غير مصيبة من ناحية أخرى^(٧). أما حنا أرندت فلم تناقش كتاباتها ولم تترجم إلى العبرية، لكن نبذها خارج الخطاب الصهيوني تم لأسباب مختلفة، وارتبط بموضوع “أيخمان في القدس”.

ينبغي النظر بلا ريب إلى الكثير من تأملات أرندت وملاحظات النقدية الواردة في تلك المقالات كشيء تجاوزه الزمن. فقد وردت في سياق سياسي محدد تغيرت ملامحه الأساسية بصورة جذرية. وكُتبت في وقت كان اليهود فيه أقلية، أقل من ثلث عدد السكان في فلسطين، ووجد فيه نوع ما من “الدولة ثنائية القومية”: “الإدارة الكولونiale البريطانية، وإن كانت في طور الأفول. كما بدا إنشاء دولة إسرائيل و “التقسيم” المؤقت لفلسطين، في أعقاب حرب ١٩٤٨ (رغم أنه لم يتم حسب قرار الأمم المتحدة) وكأنه إنها لفكرة الدولة ثنائية القومية. ومن المؤكد أن أرندت لم تقترح موقفا سياسيا محكم البنيان، أو تقدم بديلا مرضيا. فهي، على غرار بقية المدافعين عن الفكرة، لم تعد إلى هذا الخيار في وقت لاحق، وحتى غيرت موقفها. ويمكن القول بأن البرهنة على خطأ توقعها المتشائم بشأن فرص الوطن اليهودي في البقاء، حتى الآن على الأقل، أدت إلى اختفاء دافع النشاط السياسي. فثنائية القومية، بالنسبة لها كما الأمر بالنسبة للمدافعين الآخرين عن الفكرة، كانت نوعا من الهوية اليهودية أكثر مما هي محاولة التزام أو تضامن مع الضحايا العرب. وفي وقت لاحق، بناء على افتراضات متشابهة، أيدت أرندت “رابطة الدفاع اليهودي” بزعامة منير كاهانا. ورغم أنه لم يكن معروفا آنذاك كعنصري متطرف يكره العرب، لكن ذلك الموقف يدل على أن المصالح اليهودية بقيت دافعها الأساسي^(٨).

ومع ذلك، ومع قبولنا بنواقصها، ما زالت المبادئ التي طرحتها أرندت، وكذلك العديد من ملاحظاتها الذككية، ذات صلة بالموضوع. فقراءة كتاباتها في السياق الراهن تنير جوانب مختلفة في النقاش حول الصهيونية ومسألة فلسطين، وتساعدنا على إعادة تعريف الأهداف والقيم السياسية. في هذا السياق، يبدو مفهوم “ثنائية القومية” والإحساس بالمسؤولية، الذي أصرت عليه، أكثر صلة بالموضوع وأشد أهمية إذا نظرنا إليه بعيون الحاضر، حيث تسيطر الدولة

اليهودية على البلد كلها، وتشغل منظومات مختلفة لإقصاء ونهب السكان العرب. ويمكنه، بالتالي، أخذنا إلى تعريف مختلف للجماعة اليهودية، إلى تعريف يقوم على إحقاق حقوق الفلسطينيين. نظرت أرندت إلى نفسها كمفكرة سياسية، ويقتضي تتبع آثارها التفكير بطريقة سياسية، أي قراءة نصوصها على ضوء الواقع الحالي.

علينا في البداية إدراك أن تلك الأفكار أصبحت "غير واقعية" عندما برهن «الواقع» على صواب ودقة توقعات أرندت وملاحظاتها. بصيغة أخرى، أصبحت أرندت خارج الموضوع في وقت تحقق فيه ما توقعته. فقد أدى إنشاء دولة إسرائيل، كدولة يهودية، إلى تدمير الكيان العربي وطرد وقرار مئات الآلاف من الفلسطينيين. وذلك أدى بدوره إلى مصادرة معظم الأراضي العربية، التي أعلنت منذ ذلك الحين ملكية قومية يهودية. وحوّل تعريف إسرائيل "كدولة يهودية" سكانها العرب، الذين لم يطردوا من أراضيها عام ١٩٤٨، إلى مواطنين من الدرجة الثانية. فالقول بأن الترتيب ثنائي القومية لم يكن واقعياً يعني أن تأسيس دولة يهودية وضمان الهيمنة اليهودية والأغلبية اليهودية يتطلب الطرد والإقصاء كمسألة حتمية.

تلقي هذه النظرة ضوءاً مغايراً على الرواية الصهيونية الشائعة التي تضع مسؤولية الكارثة التي ألمت بالفلسطينيين على عاتقهم لأنهم رفضوا قبول خطة التقسيم^(١). فقد توقعت أرندت الترحيل نتيجة لقرار الأمم المتحدة، وليس نتيجة لرفضه. بعبارة أخرى، ليس رفض الفلسطينيين بل التطبيق القسري للتقسيم (و ضد رغبة السكان) هو الذي سبب الكارثة. كما نظرت إلى موقفهم كشيء معقول، رغم أنها لم تأخذه بحذافيره. فحقيقة أن الفلسطينيين رفضوا القرار لا تعني بأنهم لم يقدموا بدائلهم، التي أفردت حقوق الأقلية لليهود، وقبلت بهجرة محدودة.

سبق توقع أرندت المؤرخين اللاحقين وما يدعى "بالمؤرخين الجدد" الذين نقضوا النظرة السائدة التي تعفي الطرف اليهودي من المسؤولية^(٢). كما تقل موقفها، أيضاً، بؤرة الاهتمام من مسألة ما إذا كان الطرد سياسة مبيتة من جانب المؤسسات الصهيونية أم أنه نجم عن التطورات العنيفة للحرب، إذ أنه يوضح الطرد كحقيقة ضمنية في خطة التقسيم. بعبارة أخرى، فإن في إنشاء دولة يهودية وغتوها الدرامي ما يجعل نهب الفلسطينيين مسألة حتمية. لهذا التوضيح، في سياق النقاش الجاري في الوقت الحاضر، أهمية أكبر من الأسئلة المموسة التي تحدد الخطاب التاريخي. فمن واجبا ذكر أن عدد العرب، حسب خطة التقسيم، كان يجب أن يكون متساوياً، تقريباً، مع اليهود حتى في حدود الدولة اليهودية، لكن إسرائيل رفضت باستمرار حق اللاجئين في العودة حسب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة. ولم تتخذ إجراءات، ولم تجر نقاشات سابقة لوضعية المقيمين الفلسطينيين في الدولة اليهودية، كما عاشت الأقلية التي لم تطرد على مدار سنوات طويلة في ظل حكم عسكري وتقييدات كثيرة. ومن المستحيل

تصوّر الهجرة اليهودية الجماعية اللاحقة إلى إسرائيل دون الطرد والنهب. علاوة على ذلك، تعاملت إسرائيل من البداية مع قرار الأمم المتحدة بصفة حصرية كأنه يشير إلى إنشاء دولة يهودية، وتجاهلت الدولة الأخرى الواجب قيامها حسب خطة التقسيم. وقد شطب مبدأ التقسيم من إعلان استقلال إسرائيل، حيث يوصف قرار الأمم المتحدة كاعتراف دولي بالدولة اليهودية. تُسيت الدولة الفلسطينية، وتم إنكارها.

كانت تهمة "لوم الضحايا" قد ألصقت بأرندت نفسها في مناسبة أخرى، عندما قالت بأن على اليهودي كشخص منبوذ الإحساس بمسؤوليته تجاه ما فعله المجتمع به^(١١). وفهم تحليلها لمحاكمة أياخمان بصورة خاطئة كاتهام لليهود. لكن أرندت طالبت اليهود، في تلك المناسبة، بتحمل مسؤولية أعمالهم، واستنباط طريقة سياسية مستمدة من تجربة الضحايا وتحليل عملية التنكيل بهم. ورغم ذلك، ما زال لوم الضحايا حجر الأساس في المنظور التاريخي الصهيوني. وبالقدر نفسه، سبقت أرندت النقاشات النقدية للصهيونية على مستويات أخرى أيضا. فقد انتقدت موقف المستوطنين الاشتراكيين الأوائل الذين ساروا وفق قيم مشابه، وأقصوا الفلسطينيين عن رؤيتهم الاجتماعية. ورغم مديحها لحركة الكيبوتس في مناسبات عديدة، ومديحها للتجارب الاجتماعية المختلفة التي بادر بها المستوطنون الصهاينة، إلا أنها انتقدتهم بسبب لا مبالاتهم السياسية الكاملة، أي عدم شعورهم بالمسؤولية تجاه عواقب المشروع [الصهيوني] على الواقع الاقتصادي للفلسطينيين. وأدانت مفهوم "العمل العبري" لأنه يستثني العمال العرب، ولا مت الحركات اليسارية بسبب عدم تضامنها مع الفلسطينيين^(١٢). واستخلصت بالقول أن "الصراع الطبقي اليهودي في فلسطين كان في جانبه الأعظم حربا ضد العمال العرب. فكي يكون المرء ضد الرأسمالية في فلسطين فذلك يعني، في أغلب الأحوال، أن يكون معاديا للعرب من ناحية عملية"^(١٣). «وقد وصفت ذلك العالم المعزول، الذي يحاول "الراديكاليون" خلقه لأنفسهم كجزيرة تتجاهل بقية العالم. «حيث شكّلت فلسطين المكان المثالي، خارج العالم الكتيب، ليحقق الإنسان مثله العليا وحله الفردي للصراعات السياسية والاجتماعية»^(١٤).

ولا يعني هذا الأمر بأن "دولة ثانية القومية" كانت خيارا واقعا في عام ١٩٤٧، وهذا ليست موضوعنا الأساسي. ويبدو من العبث، من وجهة نظري، أن نناقش الآن خيارات سياسية لم تعد ذات صلة بالموضوع. فالهدف ليست مجرد "إدانة" الصهيونية بطريقة تبسيطية، ونحن لا نستطيع بالتأكيد تجاهل سياق الأحداث. لكن التقويم التاريخي لميلاد إسرائيل والكارثة الفلسطينية موضوعات حاسمة لأن الفهم التاريخي ما زال يوجه الخطاب السياسي ويرسم حدوده. ما زالت المفاهيم السياسية التي انتقدتها أرندت تُطبق في الوقت الحاضر، وبالتالي يمكن للتفسير التاريخي توضيح مفعولها المتواصل.

وعلى هذا الأساس، ينبغي تحديث الموقف النقدي، وأخذ الواقع الفعلي بعين الاعتبار. في ذلك السياق، لا تعني ثنائية القومية بالضرورة دولة ثنائية القومية، ولكنها إطار لمبادئ يجب عليها توجيه عملية المصالحة. من وجهة النظر اليهودية فإن الاستخدام الحالي لتحليل أرندت يقرر مجال المسؤولية لتشمل الفلسطينيين ومسألة اللاجئين. وهي ليست مسألة ذنب بل مسؤولية، وعي ومسؤولية ينبغي عليهما إرشادنا إلى المستقبل. وهذا موقف نقدي يقوم على رؤية أخرى. ترى أرندت في القدس، كمدينة خضعت للإغلاق على مدار سنين طويلة للحيلولة دون دخول الفلسطينيين. وباسم السلام يجري تشييد واقع من الفصل العنصري والقمع، في الوقت الحاضر على الأقل. وإذا اقتفينا خطى أرندت يجب علينا ملاحظة أن تعبير «السلام» في السجل الإسرائيلي العام لا يشير في المقام الأول إلى إحقاق حقوق الفلسطينيين، بما فيها حقوق اللاجئين، بل إلى مبدأ الفصل، المبدأ نفسه الذي عارضته أرندت في الأربعينات. هذا المبدأ أحد السمات الواضحة لإسرائيل حتى في الوقت الحاضر، في سياق ما يدعى بعملية السلام. يضمن هذا المبدأ إقصاء تصور الفلسطينيين عن نقاش الهوية اليهودية بطريقة تمكن من تجاهل حقوقهم السياسية ومجابهة المنظور التاريخي السائد. وهذا بدوره يحول دون اعتبار التاريخ الفلسطيني والكارثة الفلسطينية جزءاً من تاريخ الصهيونية، وجزءاً من المجال المباشر للمسؤولية والتضامن.

المفارقة، من وجهة نظرنا، أن الخيارين المعروضين على الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٤٧ - خطة إنشاء فيدرالية فلسطينية (مشروع الأقلية الذي أيده ماغنس وأرندت لكنه جوبه بمعارضة فورية) وخطة التقسيم - يمكن النظر إليهما كثنائية قومية. فكلاهما نظر إلى حقوق متساوية للشعبين، ووضع إجراءات لضمان شراكة بينهما اعتُبرت ضرورية للنجاح. وفي الظروف الراهنة تبدو تلك القيم أساس أي حل للصراع. فالمسألة اليوم ليست كيف نحول دون الطرد، بل كيف نضمن الحقوق المدنية والقومية للفلسطينيين.

يمكن تحقيق هذا الأمر بطرق مختلفة، في إطار حل الدولتين، أو الدولة الواحدة. ومهما يكن الأمر، فإن مفهوم ثنائية القومية حاسم من أجل عملية المصالحة. سيعتمد التعريف القومي في الحلين على الاعتراف بالآخر، بما في ذلك حقوق اللاجئين الفلسطينيين ووعي المسألة اليهودية. ومن الضروري في الحالتين طرح طريقة تضمن التوزيع المتساوي للمنافع العامة مثل الأرض والماء، وكل حل آخر سيؤدي إلى إبقاء الوضعية الحالية للفلسطينيين كجماعة أقل شأنًا، وكذلك نظام الأبارتهيد. لذلك، فإن مبدأ ثنائية القومية يمثل نقطة الانطلاق في تصوّر وتطوير بدائل سياسية مختلفة. وهو ليس حلاً كاملاً للملامح بالضرورة، لكنه يشير على الأقل إلى طريق تجري فيه مقاومة الوضع الحالي.

المشكلة المتجسدة في مفهوم الدولة اليهودية ما زالت كما كانت، حتى في إطار حل يضمن

دولة فلسطينية في الأراضي المحتلة (المساومة التي يفضلها الفلسطينيون وبعض الإسرائيليون وتبدو في الوقت الحالي مجرد وهم)، وذلك لأنها تقرر إقصاء المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل، وتكشف الطبيعة المزدوجة للنظام الإسرائيلي، كنظام يمنح سلطة قانونية للوكالة اليهودية، ويضمن، بالتالي، دونية وهامشية السكان العرب. وقد أشارت أرندت في اعتراضها على المفهوم إلى أن المسألة الأساسية لا تتمثل في فصل الدين عن الدولة، بل في التمييز بين الهوية القومية والدولة. وحتى لو لم نرفض مفهوم الدولة اليهودية نفسها (في تسوية الدولتين) فإن ملاحظتها تستدعي ضرورة النظر في ملاساتها. فإسرائيل ليست الدولة الوحيدة التي تقصى فيها الأقليات، لكن الطبيعة الفريدة وتاريخ الصراع القومي يلقي الضوء على المسألة العامة للأمم - الدولة. مفهوم ثنائية القومية، بهذا المعنى، أداة حاسمة يمكن أن تلعب دورا في نقاش مجالات أخرى أيضا. لذلك، فثنائية القومية جملة من القيم، وليست بالضرورة تسوية سياسية متماسكة. لكنها تقتضي فصل الهوية القومية عن الدولة، والنظر إلى الآخر كجزء لا يتجزأ من تعريف الذات. تعتبر التجربة التي قادت أرندت إلى الصهيونية وإلى ثنائية القومية، أي اضطهاد اليهود في أوروبا، مسألة حاسمة في إعادة تعريف الهوية اليهودية. فهي تعيد إلى أذهاننا بأن تحرر اليهود يشمل بالضرورة تحرر الفلسطينيين وإدراج ذكرياتهم وطموحاتهم في تاريخ المنطقة ومشاريعها المستقبلية.

وما ينبغي طرحه في هذا السياق يتمثل في كيفية تعريف هوية يهودية جمعية في فلسطين ستقوم على الاعتراف بحقوق الفلسطينيين، بما فيها حقوق اللاجئين. نقودنا بصيرة أرندت إلى إدراك استحالة تمييز نقاش الهوية اليهودية عن نقاش الصراع القومي المستمر، وعن المسؤولية تجاه مأساة الفلسطينيين. بناه عليه، فإن ثنائية القومية هي السياق الصريح لأية نقاشات سياسية أو ثقافية.

كما يمكن لكتابات أرندت عن الصهيونية والمسألة الفلسطينية في الأربعينات أن تكتسب بعدا جديدا من خلال مقارنتها مع مواقف «غيرشوم شولم» بشأن المسألة اليهودية وثنائية القومية، وهي مواقف تبنّاها الإثنان، وإن يكن في أوقات متفاوتة. ففي موقفهما المختلف من صديقيهما المشترك والتر بنياامين ما يفتح المزيد من الآفاق أمام النقاش السياسي والثقافي. اتخذت كتابات أرندت النقدية منحى مشابها لمواقف شولم في العشرينات، عندما كان عضوا في منظمة "بريت شالوم". ولم يكن ذلك وجه الشبه الوحيد بينهما بشأن المسألة اليهودية. فقد انطلقا من فرضيات وتحليلات مشابهة، لكنهما سلكا طرقا مختلفة. ولا أريد، هنا، تلخيص العلاقة المعقدة بينهما، بل توظيف المقارنة في توضيح عدة جوانب في الوعي الصهيوني للموضوع المطروح على المحك في هذه المقالة.

عارض شولم في كتاباته الأولى اعتماد الصهيونية على إعلان بلفور، والدولة الكولونيالية. كان الهدف الأساسي للحركة الصهيونية في تلك السنوات، كما فهمه شولم، تلميذ صهيونية أحاد هاعام الثقافية، إنشاء مركز روحي وليس دولة مستقلة. ولتحقيق هذا الغرض دعا إلى الاتفاق مع العرب. كان ذلك شرطا مسبقا لتحقيق عملية إحياء حقيقية لليهودية. وعلى هذا الأساس، رأى في التسوية ثنائية القومية حلا مثاليا. كانت البديل الوحيد للشوفينية (أسماها أحيانا "الميسانية" أو "الشبتانية") التي عزاها للحركات اليمينية، وكذلك إلى بعض بيانات قادة الجناح العمالي. وعلى غرار شركائه في "بريت شالوم" والعديد منهم من أصل ألماني، اعتبر ثنائية القومية خلاصة لصهيونيته^(١٥). كانت ثنائية القومية في نظره، وكذلك في نظر أرندت (التي لم تكن مطلعة على الوضع في فلسطين) جزءا من الهوية اليهودية في المقام الأول. وقد لام الصهيونية، في عام ١٩٣١ بعد اضطرابات ١٩٢٩، بسبب التوتر القومي، وربطه بتحالف الصهيونية مع الدول الكولونيالية^(١٦)، مطالبا بانضمام الصهيونية إلى "الشرق الناهض" كبديل.

استسم موقف شولم القائم على ثنائية القومية بتصوّر واضح عن كارثة قادمة، التصوّر الذي وجه موقفه المعادي للكولونيالية آنذاك. فقد توقع حربا مدمرة بين الشرق الناهض والغرب التحلل. كان مدركا للمخاطر، وخامره الشك بشأن قدرة الصهيونية على البقاء. لكنه بين بشكل قاطع بأن الشرط المسبق لبقاء الصهيونية يعتمد على وجودها "في الجانب الصحيح للمتراس"^(١٧)، أي ضد القوى الكولونيالية.

ورغم ذلك، وقعت الكارثة في مكان آخر، فغيّر شولم أهدافه وأعاد تحديد موقفه الصهيوني. انسحب شو لم خلافا للعديد من مناصري ثنائية القومية من جميع الفعاليات السياسية، ولم يشارك في مبادرات لاحقة، مثل "إيحدود". ربما كان سبب التحول صعود النازية إلى الحكم في ألمانيا. فلم تعد مسألة فلسطين محط اهتمامه، وتبنى الموقف الصهيوني السائد الذي عارضه وأدانه من قبل. لم يعد في وسعه تجاهل موضوع الإنقاذ [إنقاذ يهود أوروبا] فتسبب ذلك في إهماله لموقف الفلسطينيين. ومنذ ذلك الوقت فصاعدا لم يرفض شو لم مبادئ "الدولانية" والمأوى.

لم يقتصر الأمر على التوقف عن النشاط السياسي، بل غيّر مجال اهتمامه البحثي من الصوفية اليهودية المبكرة والقروسطية، التي كانت موضع اهتمامه في السابق، إلى الميسانية، الشبتانية بشكل خاص. وقد أغنانا في العقود التالية بأبحاث متنوّرة ونافذة للبصيرة حول جوانب مختلفة لتلك الظواهر وملابساتها. ورغم ذلك، كان النقاش العلمي، في الوقت نفسه، نقاشا لجوهر الصهيونية وعلاقتها بالفكرة الميسانية التقليدية. وفي سياق مقالاته وأبحاثه

صاغ شولم، أيضا، رؤيته للصهيونية كنوع من الخلاص القومي - اللاهوتي. كان موقف شولم من المسيائية ملتبسا. فمن ناحية، اعتبر الصهيونية تحقيقا جديدا لعملية خلاصية، وللخصائص القومية للمسيائية، ومن ناحية أخرى، رأى فيها تقليبا للنزعات القيامية. لذلك، رغم تحذيره في أحيان كثيرة من مخاطر المسيائية و "وثنيتها" لعب دورا تأسيسيا في صياغة إدراكنا للمخيال المسيائي في التراث اليهودي، باعتباره مخيالا "قوميا"، وبالتالي في رؤية الصهيونية كتحقيق للأمال اليهودية على مر العصور. وضع الصهيونية ضمن أسطورة الخلاص اللاهوتية، باعتبارها أسطورة قومية وسياسية^(١٨). فالقومية لا تتميز عن الدين، لأنها تأويل للأسطورة اللاهوتية^(١٩).

ما زال الإطار اللاهوتي من العناصر الحاسمة المساعدة على تجاهل الأرض نفسها في نقاش القيم الصهيونية. فقد اعتبرت الأرض أرضا للميعاد، وفضاء أسطوريا، واعتبر إنشاء الدولة تجسيدا للطموحات اليهودية. لم يترك تصور هذا البعد الخلاصي للخلاص حيزا لشعب الأرض نفسها، ومكن من نبذ شعبها بالطريقة التي وصفتها أرندت ببراعة. لقد حذر شولم، فعلا، من المسيائية، وفي الوقت نفسه صاغ المفهوم الذي يرى في الحاضر مرحلة ختامية للخلاص القومي. عارض الحركات القومية - الدينية الراديكالية، لكن الأرض حافظت على دلالتها الأسطورية المحصورة في وصفه للتاريخ اليهودي. لا شك أن نواياه كانت مختلفة، لكن فرضياته لم تطرح مقارنة مختلفة بل حرضت النزعات الدينية - القومية. لم يكن للعرب مكان، ولا قيمة بالتأكيد في مخياله القومي.

دفعت الظروف المصاحبة للتغير في حساسية شولم السياسية، أي انتصار النازية، بحنا أرندت إلى تكريس حياتها الفكرية والتزامها السياسي من أجل الصهيونية، وبالتالي إلى تأييد خيار ثنائية القومية. استند التأييد على قيم مشابهة لتلك التي عبر عنها شولم قبل عقدين. فقد دافعت في رؤيتها الجديدة للصهيونية في الأربعينات عن القيم نفسها، وارتكزت إلى السياق الفكري نفسه. لكن ذلك الخيار كان موجها ضد البنية التاريخية - السياسية التي صاغها وصممها شولم نفسه في تلك السنوات^(٢٠).

لم تفكر أرندت، كما أشار ريتشارد برنشتاين بصواب، في الأبعاد اللاهوتية للصهيونية، وتجاهلت المكونات الدينية في الهوية اليهودية. وكانت تختلف في هذا الموقف عن المؤيدين الآخرين لثنائية القومية، الذين انشغل العديد منهم بأسئلة لاهوتية واعتبروا الصهيونية شرطا مسبقا للإحياء الروحي اليهودي. رأت أرندت في الصهيونية الرد اليهودي الحقيقي على العداء للسامية، وألحقت إعادة النظر في الصهيونية بهذا المبدأ. فقد رفضت التأويل القومي لمفهوم المسيائية، وحاولت التمييز بين النشاط القومي والخطاب اللاهوتي. لم تهتم، ولم تكن مدركة،

للملايسات اللاهوتية للمستوطنات اليهودية في الأرض المقدسة. اعتبرت الدولة اليهودية كتحقيق لكتاب هرتسل الحامل للعنوان نفسه (هرتسل أيضا حاول التغلب على هذا الجانب) بينما كانت الأيديولوجيا الصهيونية الملموسة ونظرة الصهاينة إلى أنفسهم، على قدر كبير من الاختلاف (بالنسبة لها ولهرتسل في هذه النقطة). لم تكن الصهيونية "عودة" بل حركة تبحث عن مأوى وكرامة. ورغم ذلك، يقوم الجانب الأعظم من الهوية القومية اليهودية على تصوّر أن الوجود اليهودي في فلسطين كان عودة اليهود إلى وطنهم، عودة تعتبر استعادة للسيادة القديمة. هذا هو جوهر الرواية الأسطورية الصهيونية، التي ما زالت تشكل حدود الثقافة اليهودية - الإسرائيلية. ولكن لا يمكن القول أن مفردات أرندت كانت "سياسية" تماما. ففي فحصها السياسي، وخاصة في صورتها عن اليهودي كمنبوذ استخدمت مفاهيم لاهوتية. وعلاوة على ذلك، استند ذلك التصرّو إلى إطار ومفاهيم مشابهة بتلك التي بلورها شو لم نفسه. كان شو لم وأرندت على درجة كبيرة من القرب في موقفهما من التاريخ والوجود اليهوديين، ولكنهما توصلا إلى نتائج مختلفة. فكلاهما انتقد ما أسماه "المقاربة" الاندماجية «، واشتركا في الاعتقاد بأن تحرر اليهود يستلزم قبول مسؤولية والتزام النشاط السياسي. ومن داخل "مفهوم الشعب" حاولا تعريف طريقة العمل اليهودية "الاندماجية «، وبحنا عن تقاليد يهودية "خفية" ترشد "الإحياء الشعبي" لليهودي في الواقع الحديث. كانت الصهيونية بالنسبة لشو لم وأرندت (مؤقتا بالنسبة لها) الطريقة اليهودية الحقيقية الوحيدة.

كان للمهرطق اليهودي في نظر شولم وأرندت. الشخصية الهدامة المتحدة للسلطة والتقاليد. دورا تأسيسيا في ما اعتبره "السياسة اليهودية". وقدم كلاهما المهرطق اليهودي باعتباره اليهودي الحقيقي غير المتدين، الشخص الذي يدير العملية التاريخية ويحافظ على التقاليد الأصلية الخفية. كأن شولم يرى أن الموريسكيين وبعدهم الهراطقة الشبتائيين هم من قام بالعملية الجدلية للعلمنة ومن حدد ملامح "الطريق الثالث" بين الاندماج والأرذوكسية. حافظ الهراطقة على العنصر الحقيقي الحيري لليهودية، الذي كان أصل القبالة، وحولوه إلى أسطورة سياسية نشطة، أدت في البداية إلى التنوير، ثم إلى التحقيق الجدلي للصهيونية. أصبح المهرطق حاملا للتقاليد، وفي الوقت نفسه الشخص الذي يقوم بتخريبها.

تحلى منبوذ أرندت بالطريقة نفسها التي مارسها الموريسكيون والمسيانيون في وصف شولم للتاريخ اليهودي. نظرت أرندت إلى المنبوذ باعتباره الممثل الحقيقي الوحيد للفعل اليهودي في العالم الحديث. فهو شخص يعتمد كفاحه على تجربته اليهودية، لكن ملايسات تلك التجربة تمتاز بالشمولية، لأنه يتحدى نظام الامبريالية والتمييز برمته. قبلت أرندت الصهيونية كعمل خلاصي، واعتبرتها أفضل المواقف المعبرة عن المنبوذ دلالة في التاريخ اليهودي الحديث. ففعله ينبثق من

أصله اليهودي، رغم أن تأثير نشاطه “الحقيقي” أكثر اتساعا.

اعتمد التصور التاريخي للتاريخ اليهودي التي استخدمته أرندت لتحديد هذا النوع من الفعل على كتابات شولم. فقد امتدحت كتابه “اتجاهات رئيسية في الصوفية اليهودية” وركزت بصفة خاصة على “التبرير الصوفي للعمل” مقابل السلبية التي يوصف بها اليهود. لم تكن القبالة نفسها، بل فكرة القبالة، هي التي فتنت أرندت، وهي فكرة أولتها كنقد للوعي الحديث السائد. وعلى خطى شولم، اعتبرت القبالة (كتاب شولم اتجاهات رئيسية في الصوفية اليهودية) كمرشد في تعريف اليهودي في العالم الحديث، رغم أن مكوثات هذا اليهودي ظلت دائما غامضة.

قبلت أرندت، أيضا، وصف شولم للشبتانية باعتبارها حركة سياسية، وعلى خطاه، نظرت إلى الشبتانية والصهيونية كحركتين سياسيتين وحيدتين لليهود على امتداد فترة المنفى كلها. وبهذه الطريقة خلقت صلة للربط بين الشبتانية والصهيونية، رغم عدم قبولها لموقف يرى في الصهيونية تحقيقا جديلا للتاريخ اليهودي. وعلى غرار شولم وصفت الشبتانية والصهيونية كمرحلتين من مراحل علمنة اليهودية : الأولى كانهجرات أتاح العلمنة، والثانية ككارثة حطمت سلطة الديانة كمنظومة ثقافية كاملة، ومعها تصنيف الزمن إلى ماض ومستقبل. كان هذا الأمر شرطا مسبقا من شروط إعادة تعريف الهوية اليهودية، التي حلت محل ما أسمته “السلبية اليهودية.”

ورغم ذلك، كان السياق الذي تحركت فيه تلك الشخصيات اليهودية المخربة مختلفا : كانت بالنسبة لشولم وسائط الارتقاء الجدلي للتاريخ اليهودي، وأدوا إلى تحقيقه في السياق الصهيوني. فالعودة اليهودية إلى التاريخ لم تشمل اتخاذ موقف من التاريخ غير اليهودي. قيمت أرندت من جانبها موقف المنبوذين كيهود، ولكنهم بهذا المعنى كانوا الأشخاص الذين خربوا القيم الأوروبية السائدة. حاولت تحديد الهوية اليهودية وما أطلقت عليه تسمية “السياسة اليهودية” بتعبيرات علمانية، تقوم على الكفاح ضد العداء للسامية. كان ذلك مقياسا لإصدار أحكام سياسية.

اعتمد نقد أرندت اللاحق للصهيونية على هذا الإطار. هاجمت سياسة الصهيونية تجاه فلسطين لأنها تنحو إلى الاندماج بدلا من الوقوف ضد الثقافة الأوروبية السائدة. أصبحت الصهيونية، حسب تعبيرها، حركة للهروب، واختارت القيم نفسها المؤدية إلى مركزية العداء للسامية في الثقافة الغربية. لذلك، ركزت على مفهوم ثنائية القومية، واعتبرت - مؤقتا على الأقل - أن المساواة بين اليهود والعرب واحدة من القيم الرئيسية التي ينبغي على الصهيونية اختيارها.

يمكن توضيح الطرق المختلفة لأرندت وشو لم بشأن هذه المسائل من خلال موقفهما من والتر بنيامين، وبشكل خاص اختلافهما في تأويل مقالته “اطروحات حول فلسفة التاريخ”، النص الذي أوكل نشره لأرندت وزوجها. فاستخدامهما المتناقض لمفهوم بنيامين للتاريخ بخصوص مسألة الصهيونية يمكنه دفع نقاش ثنائية القومية إلى الأمام.

وصف شولم بنيامين كنسخة حديثة من الشبتائيين اليهود القدماء، كموريسكي متمرد. وكتابه المكرس لصداقتهما مشابه في الشكل والمحتوي للعديد من الكراريس التي كرسها سابقا لمهرطقين يهود في أزمنة سابقة. لذلك، ادعى أن ماركسية بنيامين ليست سوى قناع مقتعل، وحاول تمييز ما وصفه بالفكر اليهودي الصوفي الحقيقي لدى بنيامين عن الجانب المسيحي الخارجي للموريسكيين والمهرطقين الشبتائيين. فقد فسّر الجانب الأول باعتباره مسألة حصرية تتصل بالأشخاص الضائعين في التاريخ اليهودي. كما وجه ممارسة “التذكر” التي يلورها بنيامين إلى دراسة الظواهر اليهودية بصفة حصرية، أو تلك التي اعتقد بأنها كذلك. ومن خلال قيامه بهذا العمل أنكر شولم فعليا ما تنطوي عليه مفاهيم بنيامين للتاريخ من ملاسات، أي منظور الضحايا. وقد أسهب في تفصيل العديد من مصادر كتابات بنيامين، وقام بتوضيح بعض ملاحظاته، وفي الوقت نفسه دمجها في الأسطورة القومية.

في فقرة تتفحص فهم ناان الغزاوي للمسيح باعتباره المخلص المختفي، كتب شولم معلقا: “ثمة شيء مؤثر في الحماسة المسيحية لرفض ناان القبول بأن “الأرواح الضائعة” من التاريخ اليهودي ضائعة إلى الأبد. ففكرة ناان هذه - من ناحية عملية وبصورة ضمنية - مجرد جزء في مفهوم أكثر راديكالية: لا شيء ولا أحد يضيع إلى الأبد، وكل شيء سيتم إنقاذه في نهاية الأمر وإعادة تثبيته في القداسة.”

وجه الشبه بين هذه الفقرة وموقف بنيامين واضح. ورغم استخدام شولم في كتاباته منذ العشرينات لموقف مشابه من أجل التأكيد على حقوق الفلسطينيين، اقترن هذا الموقف في المرحلة اللاحقة من حياته بالتاريخ اليهودي فقط. أصر شولم في العديد من كتاباته على تفوق الرؤيا القومية على الرؤيا الكونية، وانتقد هرمن كوهن بسبب تأويله للمسيحية كرويا كونية. أما أرندت فتجاهلت الفهم اللاهوتي لبنيامين، وتصوّره للخلاص. وخلافا لذلك، حاولت تأويله بطريقة سياسية. وصفت بنيامين باعتباره لا يمثل الماركسية أو الصهيونية، وفي الوقت نفسه يعبر عنهما. وذلك وصف ينسجم مع وضعها الخاص. ففي نقدها للصهيونية وحساسيتها للمسألة الفلسطينية اعتمدت بوضوح وإلى حد كبير على مفهوم بنيامين للتاريخ. استخدمت بنيامين لنقد السياق الصهيوني القائم على تأويل نقيض (أو على الأقل مختلف) للتعبيرات اللاهوتية التي عبر عنها. انتقدت الصهيونية بسبب تبنيها للصورة التاريخية للمنتصرين،

وطالبت " بالعودة إلى الأصول التاريخية " دفاعا عن " تقاليد المضطهدين. " لذلك، أشارت أرندت إلى صلاحية مفهوم بنيامين للتاريخ كأداة نقدية للوعي التاريخي الصهيوني، كما عبّر عنه . بين آخرين . وصاغه شو لم نفسه . وقد مهدت الطريق لاستخدام هذا الموقف النقدي في فحص الواقع الصهيوني من جديد ، بالعبارات وحسب المفاهيم نفسها . تقودنا هذه الإشكالية إلى تطبيق حساسية بنيامين على الواقع الملموس ، من جانب لا ينكر الخلاص بل يحاول توسيع نطاقه .

قادت تجربة " عملية السلام " حسب اتفاقيات أوسلو ١٩٩٣ بين إسرائيل والفلسطينيين ، العديد من المراقبين إلى استنتاج بأن الدولة ثنائية القومية هي الخيار الوحيد لتسوية تقوم على تحقيق حقوق الفلسطينيين . فالعملية أدت إلى إدارة ذاتية فلسطينية محدودة في جزء من المناطق المحتلة ، وأبقت العديد من القيود على السكان الفلسطينيين . وكما قلت من قبل ، يبدو أن حل الدولتين نفسه يتطلب موقفا يقوم على ثنائية القومية .

فمن الضروري لمنح هذه العملية معناها فحص بنية الخطاب الثقافي وملابسات الموقف الذي صاغه شولم . للقيام بهذا العمل ، لا نستطيع تجاهل الجوانب اللاهوتية التي تحدد حدود الخطاب والنظرة التاريخية ، بل يجدر بنا منحهما معنى مختلفا . لم تتمكن أرندت ، عند قبولها لمفاهيم شولم بطريقة غير نقدية ، من التفكير في هذا الجانب . ورغم ذلك ، تبقى المسؤولية تجاه هذا الجانب ذات أهمية حاسمة من أجل الوصول إلى تعريف مختلف للوجود اليهودي ، بطريقة تمكننا من تقييم حق الفلسطينيين في الحرية ، ومن أجل تعايش يقوم على المساواة . فهذا الأمر شرط مسبق لتطبيق الوجود اليهودي في الشرق الأوسط . لذلك ، فمفهوم ثنائية القومية كما صاغته أرندت من خلال ملاحظاتها النقدية ، شرط مسبق لعلمنة الدولة ، والتوصل إلى تعريف جديد للوجود اليهودي في فلسطين .

لتمييز أرندت بين " دولة " و " وجود أمة " أهمية فائقة في هذه الحالة . فذلك يذكرنا بأن تعريف إسرائيل كدولة للشعب اليهودي يستثني الأقلية الفلسطينية ، ويؤيد وضعها المتدني . كما يبين ضرورة تركيز السجال في إسرائيل على فصل الهوية القومية عن صورة الدولة ، من أجل تأسيسها كدولة لكل مواطنيها . فتعريف الدولة كدولة يهودية ، و قبولها كنتيجة منتصرة للتاريخ اليهودي ، يمنع التوصل إلى حل يقوم على مبادئ المساواة والاشراكة . ومن الضروري ، في الدعوة لهذا الموقف - رغم المصاعب التي تعترض طريقه - تعريف الهوية الجمعية اليهودية في فلسطين في معزل عن الأسطورة اللاهوتية - المسيحية .

ما زلنا لا نملك إجابات شافية بشأن المسائل السياسية ، والأستلة التي تثيرها ثنائية القومية معقدة في الواقع ، وعلى عديد من المستويات . ورغم ذلك ، فهي تخلق الإطار لخطاب جديد .

فالحفاظ على تفكيرنا النقدي، وتحديد سياق جديد للمسؤولية ليس فعلا سياسيا يتسم بالإقناع بل نقطة انطلاق فقط. علينا بلورة مفهوم جديد للتاريخ، يكون فيه حق الفلسطينيين في تقرير المصير جزءا من الوعي اليهودي، مفهوم يمكن الاعتراف به وقبوله من جانب الفلسطينيين.

ترجمة: ح . خ

الهوامش:

١- نشر رون فيلدمان تلك المقالات في H. Arendt, The Jew as Pariah, New York 1978

٢- أنظر أوصاف وتحليل Richard J. Bernstein, Hannah Arendt And The Jewish Question, Cambridge Mass, Mit Press 1996, pp 101 -122.

Martine Leibovici, Hannah Arendt, Une Juive, Paris, Desclee De Brouwer, 1998, pp 365-422.

يقدم الكتابان نقاشات مفيدة حول دور الموقف من تناتية القومية في تفكيرها السياسي برمتها، ولعرفة انخراطها في الحركة الصهيونية أنظر أيضا Elizabeth Young - Bruel, Hannah Arendt . For Love Of The World, New Haven, Yale University Press, 1982, pp 173-181, 223-231

٣- أنظر

Susan Lee Hattis, The Bi-National Idea In Palestine During The Mandatory Times, Tel-Aviv, 1970.

Slalom Ratzabi, The Personalities Of Central Europe In " Brit Shalom " Society, Dissertation submitted to Tel-Aviv University 1995 (Hebrew)

Elkana Margalit, " Binationahism : An Interpretation Of Zionism, 1941-1947, Studies Of Zionism, 4 (1981) 275-321. Hagit Lavski " German Zionists And The Emergence Of Brit Shalom " Essential Papers On Zionism, (Y. Reinhartz And A. Shapira, eds.) New York University Press, New York and London 1996, 648-670, Meir Margalit " The Establishment Of " Ichud " And The Response Of The Yishuv To The Reorganization Of " Brit-Shalom" Zionism, 20 (1996) 151-173 (Hebrew)

4- " Zionism Reconsidered " P.131

5- " To Save The Jewish Homeland - There is still time " May 1948, republished in The Jew As Pariah, 178-192

٦- بالنسبة لنشاط ماغنس أنظر

Arthur Goren (ed) Dissenter in Zion : From the Writings of Judah L. Magnes, Harvard University Press, 1982

7- Martin Buber, A Land Of Two People, edited with commentary by Paul Mendes - Flohr, New York, Oxford University Press, 1983. Gershom Shalom. Od Davar (Explanations and Implications of Jewish Heritage and Renaissance) vol.2 edited by Avraham Shapira. Tel-Aviv, 1989 (Hebrew)

٨- كما لاحظ إدوارد سعيد، الأقل إثارة للدهشة أن كاتب سيرتها يوتج برويل ذكر هذا الأمر دون إدراك للتناقضات. يقدم برويل الطريقة التي تقرأ بها عادة كتابات أرندت ، باعتبارها غير سياسية أو كتابات " أخلاقية. Edward Said. The Politics Of Dispossession, London, 1994, P.89

٩- تحدى الكثير من الفلسطينيين هذه النظرة، أنظر إدوارد سعيد (revised edition) The Question of Palestine (1992.

تمنع قراءة سعيد للصهيونية " من وجهة نظر ضحاياها " ملاحظات أرندت المعنى، ويمكنها توجيهنا إلى قراءة أرندت في سياق الأحداث السياسية الجارية في فلسطين في الوقت الحاضر. أنظر أيضا

Edward Said and Christopher Hitchens, eds, Blaming The Victims : Spurious Scholarship and The Palestine Question, London. Verso. 1988.

١٠- بينهم بيني موريس وسمحا فلايان وآفي شاليم وإيلان بابي وتوم سيفيف وغيرهم.
١١- أنظر برنشتاين ص ٣٨. الملفت للنظر أن النقاد في فترة لاحقة، وبينهم من يعرفون بأنهم من " ما بعد الصهيونية " لم يظهروا أدنى اهتمام بكتابات وملاحظات أرندت ومعاصريها. أحد الأسباب اعتماد تلك الدراسات النقدية على رؤية الحزب الشيوعي الذي أيد خطة التقسيم واعتبر فشلها نتيجة لتأمر الدول الاستعمارية والرجعيين من الزعماء العرب. حالت هذه النظرة دون نقاش الخطة نفسها، ومكنت من قبول الرؤية الصهيونية. كما أدى موقف أرندت النقدي تجاه السياسة السوفياتية إلى نبذها حتى من جانب كتاب نقديين في اليسار. وفي ذلك السياق تم التكتف على تأييد الاتحاد السوفياتي لخطة التقسيم وخاصة دوره في إنشاء الدولة اليهودية.

١٢- في وقت لاحق جرى تفصيل تلك الجوانب على يد مؤرخين وعلماء اجتماع مثل غيرشون شافير، وباروخ كمرلنغ، وليف غرينبرغ، ويوآف بيليد، وأورين يفتاخد وغيرهم.

13- " Peace Or Armistice In The Near East " (1950) The Jew As Panah, p.203

١٤- المصدر السابق، ص 202

١٥- بالنسبة لنشاط شو لم أنظر

David Biale, Gershom Scholem- Kabbalah and Counter-History, second Edition. Harvard University Press, Cambridge Mass and London, 1982.

حول دور برت شالوم في العلاقة مع المعارضة الألمانية أنظر نقاش وازابي ولاتسكي (ملاحظة رقم ٣).

16- " Bemai Ka Mipalgey ? " 2, 1931, republished in Scholem, Od davar, p75 (Hebrew)

١٧- المصدر نفسه.

١٨- تحدى الكثير من الباحثين مؤخرا مثل موشي إدل ويهودا لايبس وغيرهم هذه النظرة. أنظر بصفة خاصة كتاب إدل
Mysticism and Messianism, Yale University Press, 1999.

١٩- ناقشت هذا الأمر في موضع آخر أنظر دراستي الصادرة قريبا:

"The Golem Scholem : Messianism and Zionism in the writings of Rabbi Avraham Issac
HaKohen Kook and Gershom Scholem" Christoph Miething, ed., Politics and Religion in Judaism,
Muenster

٢٠- عارض شولم في عديد من رسائله إعادة النظر التي تقوم بها أرندت للصهيونية. أنظر:

G. Scholem, Briefe, Im aufarang des leo Bacck Institute, herausgegeben von Itta shedletzki, I, no
129-131 (pp 302-314) see also Shedletzki comments, pp.447-454.

قصائد من [رسائل عيك الميلا]

تيد هيوز

طالع

أردت أن تدرسي
نجومك - حراس باحة
سجنك، طوالع الأبراج. الكواكب
تمت لفة سحرها البابلية -
مثل عظمت مشعوذ. كنت محنة
في خوفك من أن يعلو هدير العظام، من أن
تسمع الأذن بصفاً أكثر
ما همست به العظام
حتى وهي مبطنة، كما هي، بالجسد الحار.

سوى أنك لم تكوني
بحاجة إلى أن تحسبي الدرجات
لنذكرك الصاعد في برج الحمل. لم يكن شيء
مؤكدًا - ليس أكثر، بحسب الكتب البابلية،
من وجه تتركشه التذب. إلي أي عمق
أزيت تحت الجلد، يمكن لأي ساحر
أن يختلس النظر؟

كان يكفيك أن تنظري
في أقرب وجه لأية كناية
تلتقطينه من دولا ب ثيابك، أو من صحنك
أو من الشمس أو القمر
أو من شجرة الطقوس، لكي تري
أباك، أمك، أو إيتاي أنا
نأتي بحتفك كاملاً إليك.

حكاية خرافية

تسعة وأربعون كان رقمك السحري.
تسعة وأربعون هذا.
تسعة وأربعون ذاك. ثمانية وأربعون باباً
كان يمكن فتحها في قصرك الشاهق.
ما إن كنت تذهبين، كل ليلة
حتى تكون لي ثمانى وأربعون غرفة أختار بينها.
لكن التاسعة والأربعين - كنت تحتفظين بفتاحها لنفسك.
سنفتح تلك، معاً، ذات يوم.

كنت تنطلقين، بلهجة شعرك المشتعلة
لتقفزي إلى الهاوية.
كل ليلة.

وكان عشيقك الغول الذي يتناقض طول النهار
في جوف الموت، ينتظرك في مهوأة
تحت النجوم الواخزة.

وكان لي
ثمانية وأربعون مفتاحاً،
باباً، غرفة، لألعب بها. غولك

المعْبَأُ فِي هَيْكَلٍ وَاحِدٍ مِنَ الثُّودِ،
كَانَ زَيْدَةً كُلَّ عَشَائِكَ السَّابِقِينَ،
لَمْ تَخْبِرِي حَتَّى دَفْتَرِ يَوْمِيَّاتِكَ السَّرِّي
كَمْ كَانُوا، مِنْ كَانُوا، أَيْنَ، مَتَى.
وَاحِدٌ فَقَطْ كَانَ يَتَوَهَّجُ مِثْلَ بَرَهَانٍ
بَعِيداً فِي اللَّيْلِ.
لَكِنِّي لَمْ أَنْظُرْ أَبَداً، لَمْ أَرِ أَبَداً
صُورَةً شَبَهَهُ هُنَاكَ، تَشْتَعِلُ فِي دُمُوعِكَ
مِثْلَ شَيْءٍ مَكُونٍ مِنْ قَارٍ.
مِثْلَ الْمَصْبَاحِ اللَّيْلِ لَطْفُ نَائِمٍ،
كَانَ يُوَاسِي كُونِكَ.
وَفِي الْأَثْنَاءِ، كَانَ ذَلِكَ الْغُولُ
أَكْثَرَ مِنْ كَافٍ كَأَنَّكَ كُنْتَ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ
تَمُوتِينَ لِتَكُونِي مَعَهُ، كَأَنَّكَ كُنْتَ تَطِيرِينَ
إِلَى أَحْضَانِ الْمَوْتِ. هَكَذَا كَانَتْ لِيَالِيكَ.
فِي نَهَارَاتِكَ كُنْتَ تَصْغِينَ إِلَيَّ
وَعَلَى ثَغْرِكَ ابْتِسَامَةً أُسْرِدُ عَلَيْكَ أَعَاجِيبَ
إِحْدَى الْغُرَفِ الثَّمَانِي وَالْأَرْبَعِينَ.
كَانَتْ سَعَادَتُكَ تَنْقُمُ السَّرِيرَ.
حِكَايَةُ خِرَافَتِي؟ بَلَى.

حَتَّى يَوْمٍ أَنْ صَرَخْتَ فِي نَوْمِكَ
(لَا، لَمْ أَكُنْ أَنَا، كَمَا عَنْ لَكَ.
بَلْ أَنْتِ). صَرَخْتَ عَلَيَّ حَتَّىكَ لِذَلِكَ الْغُولِ،
ضَرَاعَتِكَ الْمَقُولَةِ.

بَشَعْرَ جِلْدِهِ الصَّقِيعِ، سَمِعْتُهَا تَصْغِي
عَبْرَ أَرْوَقَةٍ قَصَرْنَا كُلَّهَا -
عَالِياً بَيْنَ النَّسُورِ. حَتَّى سَمِعْتُهَا تَضْرِبُ
عَلَى الْبَابِ التَّاسِعِ وَالْأَرْبَعِينَ

كما قلبي على ضلوعي.
صوت راعب.
كان يضرب على ذلك الباب
مثل قلبي الذي يجاهد أن يخرج من جسدي.

في الليلة الأولى التالية -
بعد وثوك لكي تحدي ثانية
تلكما الفراعين المشرعتين نحوك من الموت -
وجدت ذلك الباب.

فتحت الباب التاسع والأربعين
وقلبي يوجع أضلاعي
بسويقة عشبة. لم تعرفي أبداً
أي مفتاح نافذ وجدت
في محض عشبة.
ودخلت.

الغرفة التاسعة والأربعون
هاجت وماجت بزمجرة القول
إذ اخترق الجدار
وغاص في هاويته. لمحتة
بينما أتعثر بجثتك، وسقطت معه
في هاويته.

حلم
أسوأ أحلامك
تحقق: تلك الرثة على جرس الباب -
لا الصدفة البسيطة
الواحدة في بليون، بل شهاب
نزل علينا من المدخنة

واسمنا مكتوب عليه.

ليست الأحلام، كنت قد قلت،
بل النجوم الثابتة هي التي
تحكم حياة ما.
عطش الكينونة الكاملة
الذي لا يرحم، مثل نائم يسحب الهواء
إلى رثيته. كان عليك
أن ترفعي، مقدار بوصة، غطاء التابوت.
في حلمك أم حلمي؟ صندوق بريد غريب.
أخذت منه المظروف. كانت
رسالة من أبيك.
«لقد أتيت. هل يمكنني أن أبيت معكم؟»
لم أقل شيئاً.
فالطلب، عندي، كان أمراً.

ثم جاءت الكاتدرائية.
«شارت». كنا قد ذهبن إلى «شارت»
بطريقة ما. لم تكن المرة الأولى
بالنسبة إليك.
لا أذكر شيئاً أكثر

من قارورة بريتونية. ملائمتها
بكل ما تملكه. حتى الفرنك الأخير.
قلت أن هذا من أجل أمك.
أفرغت أوكسجيننا
في تلك القارورة. «شارت»
(لقد احتفظت بهذه البقايا)
تحلقت حول وجهك، طريحة أسبانية
متفخمة، تشجيرة من الفحم.

مثلما بعد حريق عاصف ومثل راهبة
رعيت ما تخلف من بقايا أبيك.
ساكنة حياتنا من تلك القارورة
في قهوته الصباحية. ثم كسرتها
شظايا، خامات نجوم
وأعطيتها لأهلك.
«ولك أنت» قلت لي
«السماح بأن تتذكر هذا الحلم. وفكر به».

حياة الحلم

كأنك كنت تهبطين في نومك كل ليلة
إلى قبر أبيك
تبددين خائفة من أن تنظري،
أو أن تتذكري ما رأيته، في الصباح التالي.
وعندما تتذكرين،
فأحلامك عن بحر محتشد بالجثث،
فظائع معسكرات الموت، مذابح جماعية.

كان يبدو، أن نومك ضريح دام.
ورفاته المقدس،
سائق أبيك المبتورة، المنخورة بالغنغرينة.
لا عجب أنك كنت ترهين النوم.
لا عجب أنك كنت تستيقظين قائلة:
«لا أحلام».

أئمة طقوس كانت تُثلى
في ذلك القداس الليلي، ذلك المجمع السري
حيث كنت أنت الكاهنة؟
هل كانت تلك القصائد

خطأ ما عما أنقذته؟

كانت يقظة نهارك
أمناً منهوياً حاولت أن تتشبّثي به -
غير عارفة ما أروعبك
أو من أين يتبعك شعرك
بساقيه اللزجتين بالدم. في كل ليلة
كنت أنومك، أهدئك بالهدوء
بالشجاعة، بالفهم، بالسكينة.
هل أعانك ذلك؟ في كل ليلة
كنت تهبطين ثانية
إلى سرداب المعبد السري
ذلك الكهف الخاص، الأولي
تحت القبة العمومية لعبادة الأب.
كنت طوال الليل
تُطلّين غير واعية
على الصدع حيث تستنشقين النبوة
التي لا تنطق إلا بما هو مختوم من النتائج.

أعضاءٌ حقيقية تُبتر،
دخانٌ محرق المستشفى،
شعاذون بأطراف مجدوعة في كرنفال،
غرفة الغاز والفرن
لحرب الكاميرا -
كلّ هذا
كان البنية التشريحية لإله نومك
بعينيه الزرقاوين - والألكترونيات الساهرة
في صدّيقك
تهبّي له «وليمة التكفير».

الحياة بعد الموت

ماذا يمكنني أن أقوله لك
عما لا تعرفينه عن الحياة بعد الموت؟

عيننا إينك، اللتان
أدهشنا شكلهما السلافي الآسيوي الأنيث
ولكن اللتين ستغدوان عينيكَ
بكلّ كمالهما فيما بعد،
صارتا جوهرتين بليّتين،
أصلب العناصر لأنقى الألم
بينما كنت أطعمه في كرسيه الأبيض العالي.
أيدي الأسي الكبيرة
كانت تعتصرُ خرقه وجهه الرطبة
مرة بعد أخرى. تعتصرُ منه الدموع.
لكنّ فمه خائك. لقد تقبّل الملعقة
من يدي المفرغة أنا
إذ مددتها، عبر الحياة التي بقيت بعدك، إليه.

أخته كانت تزداد شحوباً يوماً بعد يوم
بسبب الجرح الذي لا يمكنها أن تراه، أو تلمسه، أو تحسّه
بينما أضدّه لها كلّ يوم
بسترتها البريتونية الزرقاء.

في الليل كنت أتمدّد يقظان في جسدي
أنا الرجلُ المشنوق
عصبُ رقبتي مقتلّع، والعضلة
التي تربط قاعدة جمجمتي
إلى كتفي اليسرى
مجتثّة من جذرها الكتفي
ومعقودة بتشنجاتها. تخيلتُ أن الألم
كان يمكن له أن يُفسّر
لو تدلّيتُ بالروح

من صئارة ما تحت عضلة عنقي.

كنا نحن الثلاثة
وقد طُرحنا خارج الحياة
في أسرتنا السفرية المنفصلة
نتشارك صمتنا العميق.
الذئاب قدّمت لنا الراحة
تحت قمر شباط ذاك، وتحت قمر آذار.
كانت حديقة الحيوان قد اقتريت منا أكثر.
وبرغم المدينة
كانت تواسينا الذئاب. كانت تغني
في كلّ ليلة مرتين أو ثلاثاً
لبضع دقائق طويلة.
لقد وجدت مكان رقدونا.
وكلاب الدينغو، والذئاب البرازيلية الأعراف -
كانت كلّها ترفع عقيرتها معاً
مع القطيع الرماديّ الآتي من الشمال.

كانت الذئاب ترفعنا في أصواتها الطويلة.
كانت تلقنا وتوشجنا بنواحيها
من أجلك، في حدادها لنا،
وتنسجنا داخل أصواتها.
كنا نرقد في موتك، في الثلج
الذي تساقط، وتحت الثلج المتساقط.

بينما كان جسدي يفرق في الحكاية
حيث تغني الذئاب في الغابة
من أجل طفلين
تحولوا في نومهما إلى يتيمين
ينامان جنب أئتهما الميتة.

ساعة الخشب *

نزيه أبو عفش

إلى فاتح المدرس... وآخرين

هكذا، دوغما سبب واضح أشعر الآن أنني حزينٌ
وأني على وشك الموت... والأرض قبري،
وأن رفاقي جميعاً
رحلوا.. تاركين زوايخ أنفاسهم في كؤوس النبيذ المريرة
هكذا، دوغما سبب، أشعر الآن أنني مريضٌ من الحزن
والأرض تكمل دورتها في سديم التعاسة... زرقاء.. سوداء...
مشخنة تحت قبة هذي السماء الضريرة
وأنا جالسٌ فوقها كالرسول اليتيم
أتصفح آلامها...
وأعدُّ ثواني الحياة الأخيرة.

هكذا، دوغما سبب، أشعر الآن أنني حزينٌ... وأني
دوغما أسف سوف أقطع هذا المجاز الذي يوصل الغرباء إلى تربة الغرباء:
أعدُّ خطاي على ورق الذكريات.. وأمضي
ساهماً في طريقي
أتلقتُ حولي كمن يتوقع أن يجد الذئب مختبئاً تحت أنفاسه

فأفكر أنني...

لم يعد لي مكانٌ على هذه الأرض أبني ضريحي عليه
وأن صديقي (صديقي الذي في كتاب الرسول...) سوف
يُسكنني فجأةً من ذراعي لكي يدعي أنني أنا قابيله...
ثم يقطعني في ظلامي ويمضي إلى جهة التلّ مستبشراً بالحياة...
يعاتيني... ثم يمضي،
ويندبني... ثم يمضي،
ويتركني... ثم يمضي
إلى جهة التلّ... كي يقطف الورد عن أمه
ويؤدي الصلاة على العشب كي يصفح الله عني
ويرحم إخوته الميتين...

ألهذا إذن أشعر الآن أنني حزينٌ
وأنني على وشك الموت، مثلي مثل المسيح،
وأن قضائي يدورون حولي بلا ندم، وهمو يفسلون أصابعهم من دمي
ويعدّون لي الشمع كي يطردوا وحشة الموت عن موتهم...
يذرفون الأنين على وحشتي،
يشهقون

يطوفون حول نعاسي وقد أوقدوا خوفهم في مباخرهم
وأضأوا مصابيحهم فوق رأسي لكي ينعموا تحت ظلمتها...
وأنا ساكتٌ في السديم الأصمّ
هادئٌ وضعيفٌ... كما شأني الله...

منكسرٌ تحت آلام نفسي،
أراقبهم ملكاً ملكاً ورسلاً ورسلاً،
أميز أصواتهم... ملكاً ملكاً ورسلاً ورسلاً،
وأبغضهم... ملكاً ورسلاً.
وأبصرهم في منامي كما يبصر الميتُ قاتله.
أببهم، وأرى الموت ينضج من خوفهم.
أتصفح أعناقهم وأعدّ شرايينها وهي تلمع تحت الظلام.
أعدّ أصابعهم، وخواتم أعراسهم، وسواعدهم،

والعاكب سوداء تسرخ فوق مناكبهم. وأراهم...

أعد نقوش خناجرهم ورنين المفاتيح،

أقراطهم،

خوذة الجنرالات تقضح وحشتهم،

ضجر الأنبياء ويأس اللصوص،

جسارة أفكارهم وصليل عقائدهم،

خوفهم من ظلامي يهب على نومهم في الظلام، قاتمهم تتأرجح لامعة في

الظلام، طهارتهم في الظلام، مكاندهم، صمتهم يتوجه حول فخاخ الثعالب،

ألوان أثوابهم في الهواد الذي أنشأوه لأنفسهم في أعالي الهوا... أغد الهوا.. أعد

خدوش أطرافهم فوق لحم الهوا.. أشم قتامة أنفاسهم في قتامة جسم الهوا.. أشم

الهوا الذي في الهوا.. أشم التباس الهوا.. أشم سواد الهوا الذي... لا يفشم.

وأرى الحشرات التي...

وأميز لون السماء التي...

والنجوم التي كنت أوقدتها دعة دعة تحت سقف السماء التي... وأعد ثواني الحياة التي ألهمتنني

السعادة قبل ثلاثين موتاً...

أتنسم عطر النساء اللواتي...

كنت أحببتهن بلا أمل

ورفعت لهن السماوات مسقوفة بالألم.

غير أنني، هنا، تحتسقف السماء التي لا تراني...

لم أزل واقفاً كالرسول اليتيم

أغالب ضعفي

وأبكي على حيرة الكائنات بكاء مسيح على نفسه

وأعد رماد الثواني...

قلت: لا تبك أيوب...

ثم شددت لحاقي على غصتي... كي أعطي هبوب الندم

ورأيت الألم.

لا تقل لي إذن: «ما لي يجعل الميث يحزن؟...»

لا شيء.. لا شيء يحزنني غير نفسي.

ولا شيء.. لا شيء يحزنني أبداً.

هكذا، دوغما سبب واضح، صرت شخصاً حزينا.

صار لي كتفان حزنان، وجه حزين، وقلب حزين، وجسم...

وصارت عظامي...

تتجعد من شدة الحزن.

صرت، بلا سبب، أتصتت تحت الظلام فأبصر مادة حزني.

أميز ملمسه في نسيم الهواء الكفيف،

أرى وجهه يتلألأ خلف ظلال المعاني كما تتلألأ فاكهة الموت،

أسمع أنفاسه تترقق في غصة الجهر... زرقاء... خضراء

مثل لهاث العصافير تسبح في موتها.

هكذا .. صرت شخصاً حزناً، يكابد حزناً حزناً، وصرت أرى الله في

هيئة امرأة هذا الحزن.. تبصرين من بعيد فتشبه مذعورة، ثم تهرب مني كأن لا

ترى غصتي تحت سقف الحياة الحزين...

هكذا... دونما سبب...

فانكفأت إلى ليل نفسي

خائباً وضعيفاً... كما شأني خالقي...

... وفقدت اليقين.

ف... لماذا إذن أشعر الآن أنني حزين؟...

ألأني تعبت من السير في جنتي.. جنة الميتين...؟...

أم لأني

ضقت ذرعاً بنفسي

وضجرت من الشعر - فاكهة الميتين...؟... أم لأني

صرت أسمع في غصة الطين غصة أحفاده

فأرى ندم الله؟... أم...

أم لأن الحنين؟/ أسود

والقصيدة زرقاء (زرقاء مثل الخطيئة)؟...

زرقاء!...

زرقاء روعي. أغاني زرقاء. صمتي أزرق. تنهيدتي. ضجر الحب أزرق.

الأم نفسي زرقاء والخوف أزرق. وحشة قلبي. جمال الخطيئة. لون الهواء. نحيب

العصافير أزرق. أنية الورد والطر أزرق. صوت المرتل. ثوب الفتاة

ضغيرتها. تختها. شهقة الدم طالمة من شقوق بكارتها. تاج مآتمها...

ساعة الذنب زرقاء... والذنب أزرق!...

غير أن الحنين/أسود.

والقصيدة سوداء!...

: (هذا دواؤك أيوب، هذا دواء الندم!...).

وإذن، كيف يمكنني الآن ألا أكون جزئياً...

وأنا أتخبط في هذه الكلمات وأسأل:

- ماذا يخبرني لي ساعة الذنب؟...

ماذا يخبرني لي صاحبي الذنب؟...

ماذا يخبرني لي الشعر تحت فخاخ الثعالب؟...

ماذا يخبرني لي ملكي وروسولي؟... وماذا يخبرني لي الوقت؟... - عطر الحنين...

لداواة الـأم نفسي،

وحيز الشقاء....

لأرفو أسمال هذا الخريف الحزين.

هكذا، دونما سبب، يتشقق قلبي...

فأبصرني عارياً كمسيح يطوف على التل...

كفاه كقاي، حيرته حيرتي. صوته صوت نفسي وقد نعتت. فمه.

كتفاه الضعيفان. عيناه، غصته. يأسه. شفتاه. أصابعه. روحه الدامية!...

فأجر خطائي إلي مآتي...

خائفاً ووحيداً.

غنائي يعكس خوفاً؛ وروحي

ذبلت في يدي.. كما يذبل الورد في الآنية.

ألهذا إذن أشعر الآن أنني حزين!

الآن القصيدة - فاكهة الموت - سوداء تحت لساني؟...

أم لأن الحنين...؟!...

- بل، لزن الحنين...

حيلة الخائفين من الموت

قل لي إذن:

ما الذي يبصر الميتُ تحت الكفنِ/

غيرَ أوهامه؟!...

ما الذي يجد الميتُ تحت الكفنِ/

غيرَ حيرته تتدفقُ زرقاءَ فوق سرير الزمن؟!...

لا تقل لي: يرى نفسه، أو يرى الله فيها...

لا تقل لي: ويسمع في نومه خفقانَ الزمن...

يتسرب من قلبه ويسيل على الليل.

قل لي: يرى خوفه طافياً في وعاء الزمن...

ويرى الموت... أبيض... كالنور...

.....

.....

قل لي إذن:

ما يؤرق روحك في الموت... غيرَ الندم؟!...

- شهوتي للجمال الضعيف... وسعري الخطيئة.

قل لي... وماذا يؤرق روحك غيرَ الندم؟!...

- أن أرى ما يرى الميتُ في نومه:

الروح جائعة.. وجمالُ الخطيئة يخبر.

وقل لي:.....

- أرى ما يرى الميتُ:

ليل يسيل على الليل: أسئلة الموت تدفع أسئلة الموت...

قل لي، وماذا؟!...

- أرى ما يرى الميتُ في نومه:

الأرض عمياء، والنور أعمى.

أرى الله ملتبساً في عقائده... وأرى رُسل الله ييكون أنفسهم

في مهبطِ الندم.

وأرى قسوة الخوف في ضجر الكائنات...

أرى الضعف مُتَبَدِّلاً... والجمال حزيناً!...

أرى كيف تطهو العدالة لحم الحياة يملح ودم!

وأرى الأرض طافية في خرائب دم:

عشبُ نيسان... دم.

العصافير فوق عيون البنادق ... دم.

ذكريات الطفولة... دم.

شهوات المحبين ... دم.

شهقة النادي في رنة الناي... شهقة دم.

زهره الأرض... فكرة دم.

غصه الناس... غصه دم.

الحقيقة.. حيلة دم.

كل ما تلمس اليد فوق التراب... خزانة دم.

زوغان الخلائق في الأرض سعي إلى حق دم.

والعدالة... ميزان دم.

فلماذا إذن لا أكون حزينا؟

لماذا إذن؟...

ولماذا أداوي تعاسة نفسي بالشعر... وهو خلاصه دم؟...

الآن الألم/

شهوتي ودليلي؟...

أم لأنني أرى في الألم

صرخة الله يبكي على نفسه في سماوات دم؟...

أم لأن الشقاء/

لقمة الروح؟...

أم؟...

يا إله السماء...

يا إلهي الذي كنت أرضعته حيرتي في أعالي السماء...

رُدني ... خائباً وضعيفاً كسابق عهدي.

رُدني... حجراً في العراء.

رُدني... زهرة في إناة.

رُدني... زهرة في إناة.

رُدني دودة، سلحفاة، غزالاً ينط على الصخر، قبرة تتنزه عمياء

فوقِ هواءِ الحقولِ المقطَّرِ، جرواً على ثابٍ راعيه يَنبِيعُ من ضجرٍ...

رُدَّ قلبي الضَّعيفِ إلى جسمه...

رُدَّ لي العطفَ. رُدَّ الجمالَ القديمَ، وشوقَ اليتيمِ إلى الحبِّ.

رُدَّ القصيدةَ زرقاءَ (زرقاءَ مثلَ الخطيئةِ فوق سريرِ الخطيئةِ)

رُدَّ حنانَ السماءِ...

وضعَفَ النساءِ.

ورائحةُ الوردِ تنضِغُ غامضةً من جلودِ النساءِ.

ورُدَّ إلى الروحِ بعضُ الألَمِ...

رُدَّه شاهقاً وجليلاً... لكي نتعرَّفَ فيه على نفسنا

حينَ تُعَرِّبُ شمسُ الحنانِ عن الأرضِ.

رُدَّ الألَمَ

ناصباً وكريماً... كما يشتَهي الشعراءُ.

رُدَّه طاهراً... كحليبِ النساءِ.

أو أعدني إلى خالتي الشجرة...

غيمةً تتلألأُ تحتَ لُحَاءِ الحياةِ الكئيبِ...

كما تتلألأُ فاكهةُ الموتِ...

.....

.....

قل لي إذن: أهو الخوفُ،

أم هي فاكهةُ الموتِ؟....

- بل هي فاكهةُ الموتِ تُنضِجُها الخوفُ تحتَ قميصِ الزمنِ.

- أم هو الخوفُ؟....

- الخوفُ عطُرُ القصيدةِ

والموتُ شكلُ الزمنِ.

* «ساعةُ الذنبِ» حسبما يقول إنغمار برغمان. هي الساعة التي يموت فيها معظم الناس... وفيها معظم الناس

بولدون.

مرثية لنتوء جميل

فدوى طوقان

(١)

ظُلُّ شَفِيفاً كَالضُّوءِ، نَقِيّاً وَرَهِيْفاً
ظُلُّ جَمِيلاً وَمُغَانِي
تَأْكِيْداً لَوْجُودِي ظُلُّ، رَفِيْقَ الغُمرِ وَنُبْضَ الشَّغْرِ

■

كَمْ شَعْ بَرِيْقُ قَصِيْدِي
مِنْ عَيْنَيْهِ الصَّافِيَيْنِ
غَرَقْنَاهُ أَقْلَامِي
أَلْفَنَّهُ أَزْوَاقِي
كَمْ بَزَعُ أُمَامِي وَجْهاً طِفْلِيّاً قَمَرِيّاً
وَأَمَاهِي مَعَ أَشْعَارِي

■

ظُلُّ مَعِي
يَتَجَدَّدُ فِي الشَّرِيَانِ كَمَا
يَتَجَدَّدُ فِي غُرَّةِ آذَانِ
وَرَقِّ الْأَشْجَارِ
يَتَحَرِّكُ كَيْفَ تَحَرَّكْتُ، مَعِي فِي الْغَفْوَةِ
وَمَعِي فِي الصُّخُوَّةِ

في عتق القهوة كل صباح
 أتنفسه عطراً، راحة روح، نشوة
 في كل مساء
 يؤذني شهيد رقاد
 ويدزني بالذئب، يميل على وجهي ويقول
 نعمت مساءً
 فإذا الصبح تنفس
 وشدت في الأغصان الطير
 قام يداعب أجفاني
 يمشي بالكفين الناعمتين جبني
 ويقول: صباح الخير
 لازمني واحتل مساحة ليلي ونهاري
 طفلاً أسطورياً ظل جميلاً ومُعاني
 وصديق العُمر ونوراً لا يخبو في أشعاري

(٢)

وصحوت على
 حلم كابوسي عنهم ذات صباح
 الوجه الثراني الطفل يديع القسمات
 طعنته سكين الكلمات...
 وسقته كأس الموت المرأة
 مزقت الحذئين الورديين
 هشمت الرأس الياينة النضرة

يا أجمل ما ظل بعفري
 معنى شمري وقوام وجودي
 أكذا تغتالك صاعقة الغضب الهوجاء؟
 أكذا تذرك رباغ الغضب الوحشي
 رماداً وهباء؟

.....
 يا أجمل ما خلق الله
 برحمك الله!

يَرْحَمُكَ اللَّهُ!

خُلِمَ

خُلِفْتُ...

رَأَيْتُ قِصَائِدَ قَلْبِي تَمُوتُ

وَاحِدَةٌ بَعْدَ أُخْرَى

حَزْنَتْ...

وَقَعْتُ إِلَيْهَا أَلَمُهَا جُنُتًا وَوَفَاتِ

بَكَيْتُ عَلَيْهَا وَغَسَلْتُهَا بِالذَّمُوعِ

وَأَسْلَفْتُهَا لِمَهَبِ الرِّيحِ

.....

وَعُدْتُ «بِخَفَى حَنِينٍ»

بِكَفَيْنِ فَارِغَتَيْنِ

وظَلَّ شُرُودُ يَرْفُ عَلَى مُقَلَّتِي وَذَكَرِي

بَنَيْتُ لَهَا مَعْبَدًا يَتَهَجَّدُ قَلْبِي لَدَيْهِ -

وَيُضِيءُ الشَّمُوعِ

لِذَكَرِي قِصَائِدَ مَاتَتْ

وَلَيْسَ لَهَا مِنْ رَجُوعِ

مُؤَاوَاةِ

وَأَسَيْتُ قَلْبِي الْقَوِي

وَقُلْتُ يَا قَلْبُ عَشِيَّتِكَ

لَا تَأْسَ أَنْ مَاتَ حُبُّكَ

اضْحَكْ عَلَى الْحُبِّ وَاخْذَعْ

بِالصَّخْكِ حُزْنًا عَصِي

كُوكِبِ

عَجِبًا يَا كُوكِبًا صَارَ رَمَادًا وَتَلَاشَى

فِي الْمَدَى اللَّامِتْنَاهِي

كَيْفَ أَمْسَى وَجْهَكَ الْغَائِبُ عَنِّي

نَهَرَ ضَوْءُهُ، هُوَ مُنْفَصِلٌ عَنكَ وَلَكِنْ

لَمْ يَزَلْ مَسْرَاةً يَجْرِي بِأَجَاهِي؟!

لعاب النار

طارق الكرمي

لعاب النار

ما هذا الراشح لسعاً

مِ الجُرّة

ألدافق من أقصى

السُرّة

والأوكاز

ملء لأنّ أُنشلي

ما هذا الجُلنار

المتفتّح صفة تنفسك البريّ

وكيف عطّلتني جمرأ

وتلتني

الأمطار

عند الرّكبة حجلت

ف الرّعد

وأغلى

شَفَّ يسيل

لعاب

النار.

علّ يَفِيقُ الأفق

وغزيرٌ من خمري

من كاساتِ العمرِ

تَرِنٌ دُهِولاً

وغزيرٌ من فوضى امرأتي

لحريرِ الناي

غزيرٌ من فضةٍ بوح

لِمَ ليسَ

يَجِيءُ

علّ أناثمُ بلاعبٍ كالناسِ

وأصحبُ فوقَ وسادتي الله

ضدَّ كوابيسي

علّ يَفِيقُ الأفق

مُعافى صُبْحاً

وعلى لعيني

الاشياءُ

تُضَيءُ!.

ممتلكات

سوى ناشفِ القطرِ أَقْسَعُ

فِ الثَّائِزَاتِ سوى ما لَتِي

منازلُ

من

ملكوتِ

الفراغِ

قميصٌ وحيدٌ

و 10 سجانر ف الشهوات

تسافر بي

لأعاليح روعي المضاء بغيبه روعي

هل لي أعاليح روعي المضاء بغيبه روعي

هل لي أعاليح روعي

وأريد مساء معافى

وأسباب نايمي

أريد نبيناً لصحوي

ع غير جوى العازفين

وأريد الشجي من

أقاصي

وضوحي.

تدور علي الدوائر

(إلى السوادني مراد صديقي جداً)

إذا شئت قدتي

كأعمر تدور علي الدوائر

ولنكن ف الوضوء البيتيم

وفي ياذخات القفار على عجير الظهيرة

مستكين تمام القضاء ومختسين

زين هوانا وياقة عطر

لسيدة الحزن والتين

هبي: لي الآن ما لا تدلاع

البياض الإلهي هي:

سما

لنا لم تطأها مناف.

أيها المسرف القلب والورد

يا لائمي
فلنكنَّ واضحين تمام العزاء
أشرعة وذخآنَ قرنفه يتجلى
بهذا
الطواف .

زنايق العزك

ليس بين الأصابع شيء
سوى سُرُشباتِ التبيدِ
ويرقِ الثدي
ليس بين الزنايقِ
إلا صدى
لا رتعاشاتها
للبياض
غزيفٌ لأسرارها
وقضاءٌ يلوغ
وأسرابٌ تفتنة
وأناشيد
تقطُّعها
م
المدى .

ثُشيعني رثاء القصب

حجرٌ بنفسجةٍ في الزكنِ
وتسعُ كمان
ها أنذا أقشعُ في الماءِ
الغزلة موعلةً الليمونِ
وللطاوله فقيدي لا يشربُ

غيايبي

أَوْ يَلْعَبُ أَوْ يَتَّقِدُ
 لورودي الألوان
 ماذا سأحزُّ بقوس الليمون؟
 يُهرَمُنِي القلبُ الطَّاعِنُ
 بالغزلانُ
 وَتُسَيِّقُنِي رِثَاتُ القصبِ
 إِلَى السَّبْحَانِيَةِ
 نَعْنَاعُ القُدَّانِ
 ماذا سأسوي مِ القلقِ
 الورقي
 عُنْدَ سَيِّدَاغِ
 عَلَى الطاولة وليسَ
 تُغْرِيه عَيْنَانِ؟!

الغَمَرُ

استرجاع

اتركني لأصابَ بعَيْنِ غِزَالِي
 لأصابَ بِغُرِي الرَّجْسَةِ المَلْتَفُ
 بهذا المنفردِ مِنَ الغَرْفِ
 لَا تُوقِظُنِي
 لَوْ يَتَشَكَّلُ بِالتَّفَاحِ دَمِي
 وَتَرْفُ الرُّوحُ
 تَرْفُ تَرْفُ
 عَ غَسَلِ الشُّوكَةِ
 ظَنَانُ غَزَلُ غِيَابِكُ
 يَا رَبِّ
 لَوْ أَنَبَشُ ذَاكَرَتِي التَّمَلُّيَّةُ
 أَنَبَشُ ذَاكَ الرُّعْبِ
 لِيَفْخُحَ البَابُونُجُ نَعْسَانَ الصَّوْتِ

أُشِيْعُ

ووجوه حنَّاءِ التُّسَيَّانِ
دُخَاناً فِى النَّايِ
اتركني 7 غوايات
يا رَبِّ عَلَى مَانِي أُحْنُ
زَقْرَقَةَ الْقَلْبِ.

وطن

(الى بلقيس . س
سمراء حتى الحليب)

حِينَ أَنْتِ الْغَزَالُ تَخْطِينَ
هَلْ أُكْتَفِي بِسَمَاءِ الْقَسَائِنِ
هَلْ أُكْتَفِي بِالْقَصِيدَةِ أَرْضاً
بِانْفِلَاقِ الزُّلَالِ إِذَنْ
وَإِذَنْ
قَلِيلاً مِنَ الْمَحَبِّ حَتَّى أَعَالِجَ
مَا شَبَّ فِى الْإِنْطِفَاءِ الْأَخِيرِ
قَلِيلاً لِهَذَا الْعَقِيقِ الْجَرِيحِ
وَأَدْخُلُ غَصْفَتِ الْبِهَاءِ
مَلَأَماً أَشْفُ إِذَا مَا مَرَّقَتْ
هنا وهناك وَأَسْتَكْتِ
قَوْسَ الزَّمَنِ
أَيْنَ هَذَا النَّهَارُ سَتَخْطِينَ
بِي

أَيْنَمَا كُنْتُ كَانَ
الوطن.

اللغة/ الوجود/ القرآن:

دراسة في الفجر الصوفي

نصر حامد أبو زيد

١- مقدمة:

تمثل التجربة الصوفية في جوهرها محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينية العادية، تلك التي تقنع بالعادي والمألوف من مظاهر التصديق والايان، وتقتصر على مجرد الوفاء بالتكاليف الشرعية والامتناع عن المحرمات الدينية، أو ما يسمى الوفاء بمتطلبات الشريعة والوقوف عند حدودها ورسومها، بطمح الصوفي إلى تجاوز حدود «الايان» للدخول في تخوم «الاحسان»، الذي شرحه «جبريل» للنبي (صلى الله عليه وسلم) حين ظهر له في صورة اعرابي، واجاب على اسئلته له في حضور بعض الصحابة، سأله النبي عن «الايان» فأجاب: أو تؤمن بالله وملائكته ورسله، وإن تؤمن باليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، وحين سأله النبي عن «الاحسان» أجاب جبريل - المتخفي في صورة اعرابي - «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»^(١). يسعى الصوفي إلى التواصل تواصلًا مباشرًا مع «الحق» سبحانه، ويطمح إلى عبادة «المعينة» التي أشار إليها جبريل، من هنا نفهم أقوال شهيدة العشق الإلهي «رابعة العدوية» (ت: ١٨٥ هـ/ ٨٠١)، التي ترى في العبادة التي ميناها «الخوف» من العقاب و«الطمع» في الثواب سلوكًا يماثل سلوك عبد السوء، الذي إذا خاف اطاع وإذا أمن عصى، اما عبادتها هي فميناها على «الحب»، الذي غايته الوصول إلى رضا المحبوب حتى يكشف للمحب الحُبُّب التي تحول دونه ودونه وجه المحبوب، فإذا انكشفت الحُبُّبُ تحققت الرؤية^(٢):

أحبك حين: حب الهوى وجبا لأتسك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عن سواكا

وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحُجُب حتى أراك

ويمكن لنا بالمثل أن نفهم ما ورد على لسان «الحسين بن منصور الحلاج» (٣٠٩هـ / ٩٢٠م) من شطحات، أساء فهمها وتأويلها فقها السلطة فأهدروا دمه، وهي أقوال مبناها العشق الذي تقنى فيه «إنيّة» العاشق في ذات المحبوب، فلا تبقى إلا ذات واحدة:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن رَوْحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا^(٢)

وتجربة «حيّ بن يقظان» التي قصّها «أبو بكر ابن طفيل» (تلك ٥٨١ هجرية / ١١٨٥م) في القصة الفلسفية المشهورة تقدم شاهداً فلسفياً على ما يمكن أو ينشأ من تعارض بين التجربة الدينية الصوفية ومثلتها العادية، فقد تقابل «حيّ» ذات يوم في جزيرته التي نشأ فيها وحيداً - والتي لم يعرف فيها من الأحياء سوى الحيوانات - بكائن يشبهه كل الشبه، هو «أسال» الذي كان قد هجر الجزيرة التي كان يعيش فيها، لأن أهلها انكروا عليه ما وصل اليه من الحقائق التي انكشفت له في خلوته الصوفية، أثبت لقاء «حيّ» - الذي لم يكن يعرف من الحقائق إلا ما توصل اليه من خلال تجربته العقلية والروحية الخاصة - و«أسال» - الذي انبنت تجربته الصوفية على فهم حقائق الشريعة المنزلة - أن «الحقيقة» تطابق «الشريعة» إذا فهمت هذه الأخيرة فهماً روحياً عميقاً، كما فهمها «أسال». قرر «حيّ» أن يصحب «أسال» إلى الجزيرة التي سبق للأخير أو هجرها خوفاً من اضطهاد أهلها له، وذلك من أجل أن يدعوهم إلى الإيمان بالحقائق التي توصل إليها كلاهما، لكن أهل الجزيرة كادوا أو يبطشوا بـ «أسال» وضيّفه «حيّ»؛ فعاد إلى جزيرة «حيّ» من جديد؛ وقد أدرك الأخير الحكمة من تنزيل الشريعة بصيغة تجمع بين «الظاهر» و«الباطن» فليس كل الناس بقادرين على تقبل الحقائق^(٣).

٢- اللغة بين «الرمز» و «الاشارة»:

هناك بعدان يفسران الاهتمام الأساسي بقضايا اللغة والدلالة عند المتصوفة، وهما البعدان اللذان نأمل الكشف عنهما في هذه الفقرة، في البعد الأول نتناول قضية التفسير الصوفي، وكيف أفضى إلى تطوير مفهوم للغة مزدوج البنية الدلالية، وفي البعد الثاني نتناول قضية «التعبير» عن التجربة الصوفية، وكيف أفضى إلى تأكيد أهمية «الغموض» لستر المعرفة عن ليس أهلاً لها، وإذ يبدو أو البعدين متعارضان - في حين يكون السعي في البعد الأول موجهاً أساساً إلى شرح الغامض و «إظهار» الباطن، يبدو السعي في البعد الثاني موجهاً وجهة عكسية - فلعل منشأ الإشكالية يفسر هذا التعارض.

أ- يبدو التعارض الذي سبقت الإشارة إليه بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية العادية تعارضاً

علي مستوى الفهم والتفسير ليس إلا، لكنه مع ذلك أفضى إلى مأس دامية تمثلت فيما حدث من صلب لـ «الحلاج» ومن قتل لـ «السهورودي»، شهاب الدين يحيى بن حيش» (٥٨٧هـ/١١٩١م) على سبيل المثال. ولم يتوقف هجوم الفقهاء على المتصوفة، إلى حد وصمهم بالردة والكفر، حتى عصرنا هذا^(١)، بسبب هذا التعارض في الفهم والتأويل بين التجريتين الدينيتين من جهة، وبسبب «العنف» المادي واللغوي الذي مارسه التجربة الدينية العادية - والفقهية بصفة خاصة - من جهة أخرى، كان على المتصوفة أو ينتجوا لغتهم الخاصة بهم، والتي يمكن أو تحميمهم من بعض هذا العنف، منها منشأ اهتمام المتصوفة باللغة، فاستعاضوا عن اللغة العادية بلغة الرمز والاشارة، سواء في تفسيرهم للقرآن الكريم أو في تعبيراتهم عن مواجههم وتجاربهم الصوفية ومكاشفاتهم الروحية في أحوالهم ومقاماتهم. وهنا يميز المتصوفة بين مصطلحي «الإشارة» و «العبرة» حيث الإشارة مجرد إيهاء بالمعنى دون تعيين وتحديد، ومن شأن هذا الإيهاء أو يجعل «المعنى» أفقاً منفتحاً دائماً، أما العبرة فهي تحديد للمعنى يجعله مغلقاً ونهائياً، الأمر الذي يتعارض مع حقيقة الكلام الإلهي الذي تتعدد مستويات الدلالة فيه تعددا لا نهائياً، هذا التمييز بين مصطلحي «الإشارة» و «العبرة» يتأسس على التمييز الذي يؤكد المتصوفة بين «المعنى الظاهر» للخطاب الإلهي وبين دلالاته «الباطنة»؛ إذ «الظاهر» هو ما يدل عليه الخطاب بدلالة اللغة الوضعية في بعدها الإنساني، في حين أن «الباطن» هو المستوى الأعمق، مستوى اللغة الإلهية، «الشار اليه» بطريقة لا تنكشف إلا لصاحب التجربة الصوفية، لذلك لا يتجاوز فهم الفقهاء - أهل الظاهر - للخطاب القرآني حدود الدلالة الوضعية للغة في بعدها الإنساني، في حين ينفذ العارفون إلى ما يشير اليه الخطاب الإلهي من معان ودلالات إلهية عميقة (باطنة).

وهكذا يطور المتصوفة مفهوم الكلام الإلهي عند «الأشاعرة» الذين ميزوا في بنية الخطاب الإلهي بين «الكلام الأزلي القديم» - أو «الكلام النفسي» - الذي هو صفة الذات الإلهية، وبين «التلاوة» الإنسانية، التي تنصف بالحدوث. يطور المتصوفة المفهوم المذكور؛ فيميزون بين البعد الإلهي للغة الخطاب الإلهي وبين بعدها الإنساني^(٢). ولا تتجلى اللغة الإلهية في الخطاب القرآني فقط، ولكنها تتجلى في الوجود كله؛ لأن الوجود كلمات الله المسطورة في «الآفاق»، والقرآن كلمات الله المسطورة في المصحف. وكما زن كلمات الله الوجودية لا يمكن حصرها ولا تنفذ - [قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا] - الكهف ١٨/١٠٩ - [ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله] - لقمان ٣١/٢٧ - فلكلمات القرآن العددية المحصاة في ذاتها تشير إلى معان ودلالات وجودية لا نفد. وهكذا تكون تأويلات المتصوفة للقرآن نابعة من فهمهم لـ «الإشارات» المدلول عليها في العبارات، وذلك لقدرتهم على النفاذ من «ظاهر» اللغة الوضعية إلى «باطن» اللغة الإلهية في بنية الخطاب. أما

الفقهاء فيعجزون عن ذلك، بسبب عكوفهم على مستوى التجربة الدينية العادية، واستفراقهم في مستوى الدلالة الوضعية للغة الإنسانية، «ظاهر» الخطاب الإلهي.

ومن المهم هنا تأكيد أن المتصوفة لا يتصورون انفصالاً تاماً أو تعارضاً بين «الظاهر والباطن» - أو بين «العبرة والإشارة» - في بنية الخطاب، بل التعارض وهم من أوهام أهل الظاهر والفقهاء، والحقيقة عند المتصوفة أن اللغة الإنسانية في بعدها الدلالي الغمفي ليست إلا صدى للغة الإلهية، أو «مظهراً» ومجلى من مجالها. لقد كان من الضروري أن تنتزل لغة الوحي في «ظاهر» اللغة الإلهية؛ أي تنتزل بلغة البشر؛ لأن الوحي نزل هداية للناس كافة. هذا ما أقره «حي بن يقظان» بعد تجربته مع أهل جزيرة صديقه «أسال»، كما سبقت الإشارة، وهو نفس ما يقرره «محيي الدين بن عربي» (ت: ١٢٤٨/٦٣٨) ^(٧١). لكن هذه اللغة الإنسانية في بعدها الوضعي العرفي تمثل مستوى المعنى الظاهر، وتشير في نفس الوقت إلى الدلالة الإلهية الباطنة، وهذا ما يفسر لنا إصرار المتصوفة على تأكيد أهمية البعد «الظاهر» - بل وجوهيته - للنفاذ إلى المستوى «الباطن». إن «الظاهر» هو «الرمز» الذي بدوره يستحيل النفاذ إلى الرموز؛ وعلى ذلك فهجوم الفقهاء على تأويلات المتصوفة ناتج عن جهل بنهجهم؛ إذ يتخيلون: «أنهم يرمون بالظواهر فينسبونهم إلى الباطنية، وحاشاهم من ذلك، بل هم القائلون بالطرفين.» ^(٨)

ومعنى ذلك أن استخدام مصطلح «الإشارة» في التفسير الصوفي للقرآن - كما في «لطائف الإشارات» للقشيري (أبو القاسم بن عبد الكريم بن هوازن، ت: ٤٦٥هـ/١٠٧٢) - لا يقوم على افتراض تناقض بين «الظاهر» و «الباطن» كما يتوهم الفقهاء، بل يعنى استخدام مصطلح دال على البنية الرمزية للقرآن، كما أنه مصطلح يسعى إلى تحاشي هجوم الفقهاء على المتصوفة إن استخدموا مصطلح «تفسير». إن الدلالة المزدوجة لبنية القرآن - دلالاته على الوجود من حيث لغته الإلهية، وعلى الشريعة الظاهرة من حيث مواضع اللغة الإنسانية وأعرافها - تكتسب وحدتها من خلال التجربة الصوفية، التي هي تجربة وجودية وعرفانية في نفس الوقت. هي تجربة وجودية من حيث أن «معراج» الصوفي ليس إلا رحلة روحية يتخلص فيها تدرجياً من علاقته بعالم «الظواهر» نافذاً إلى «باطنها» الروحي. وإذا يرهف «السمع» لأرواح الموجودات في معراجه يكتسب معارف تتزايد بدرجة رقيه في المعراج. ومع التزايد الكمي في المعرفة يحدث تحول كمي في قدرته على السماع، حتى يصل إلى فك شفرة بعض أبعاد اللغة الإلهية (كلمات الله الكونية). في هذه الرحلة تطبيع في النفس - نفس الصوفي العارف - شفرة اللغة الوجودية، فيتمكن من النفاذ إلى الآفاق، فيرى «الآيات» في الآفاق كما يراها في نفسه. هذا هو المعنى الذي يفهمه المتصوفة من الآية (سُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) (فصلت ٥٣/٤١) ^(٧٢).

ب- البعد الآخر لاهتمام المتصوفة بقضايا اللغة هو بُعد التعبير عن تجاربهم. فإذا كان منهج

التفسير الإشاري نابعا من تصور ثنائي لبنية الدلالة في الخطاب الإلهي، فإن استخدام الإشارات في تعبيراتهم ينطلق من نفس التصور. والباعث في الحالتين واحد هو محاولة تحاشي التعرض للعنف المادي واللغوي للذين كانا أخطر أسلحة الفقهاء - ومن ورائهم السلطة السياسية أحيانا - في اضطهاد التصوف. في هذا البُعد يتخذ المتصوفة من مصطلح «الإشارة» دلالة على نهجهم في «ستر» معارفهم عن لبسوا أهلا لها. ورغم ما يبدو من تعارض في توظيف المصطلح، مرة بمعنى «التفسير» والكشف وأخرى بمعنى «الستر» و «الإضمار»، فالحقيقة أن هذا التعارض شكلي خالص. فاللغة الإلهية ذاتها اتخذت منحى الستر في الخطاب القرآني، وهذا المستور هو الذي يحتاج للكشف عنه بفك شفرة الخطاب الإلهيكون قد قضى على «الحكمة» التي اقتضت هذه البنية الدلالية المزدوجة، وهي مناسبة الخطاب الإلهي للمستويات المختلفة من عقول البشر، بوصفه خطابا موجها للناس كافة. ولما كان التعبير عن التجربة الصوفية هو في الحقيقة كشف لمعنى الوجود ومعنى «الخطاب» الإلهي معا كان استخدام نهج «الستر» بتوظيف الإشارات استخداما منطقيًا في الحالتين. وبعبارة أخرى يصبح استخدام منهج «الستر» في لغة الصوفي المعبرة عن تجربته الكشفية تقليدا للنهج الإلهي في خطابه. ومن السهل أو يلاحظ القارئ لأي تفسير من تفاسير المتصوفة أن «الوضوح» ليس هدفاً ولا غاية، بل الهدف والغاية حفز المتلقي على الدخول في المغامرة. يقول أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ/١١١١): المشهد هناك لمن يريد أن يراه. ويقول أيضاً:

فكان ما كان مما لست أذكره فظنُّ خيرا ولا تسأل عن الخبر^(١١)

إن الضنُّ بالعلم على غير أهله لم يكن مسلك الصوفية وحدهم، فالفلاسفة أيضاً حرّموا على العامة الاطلاع على كتب «البرهان» خشية أن تفسد عقائدهم. لكن لهذا الحرص على الستر عند المتصوفة بعداً آخر يتمثل في عجز اللغة «العادية» عن الوفاء بحق التعبير عن مواجد الصوفية ومعارفهم. «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، هكذا يقول «الثوري» (محمد بن عبد الجبار بن الحسن، ت: ٣٦٦هـ/٩٧٧م)، وابن عربي يؤكد أن: «قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات.»^(١٢) ومع تعدد الأسباب الموجبة لتبني منهج الستر والإشارة، والاختصار على اللغة الرمزية، يبقى سبب «الحماية» ضد اضطهاد الفقهاء والسلطة السياسية هو العلة المركزية:

«ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم الله أسراراً في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعة للرسل عليهم السلام. ولما كان الأمر في الوجود والواقع على ما سبق به العلم القديم... غدل أصحابنا إلى الإشارات، كما عدلت مريم عليها السلام، من أجل أهل الإفك والإلحاد، إلى الإشارة. فكلامهم رضي الله عنهم في شرح كتابه العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه،

إشارات وإن كان ذلك حقيقة وتفسيرا لمعانيه النافعة. ورد (=الله) ذلك كله إلى نفوسهم، مع تقريرهم إياه في العموم، وفيما نزل فيه كما يعلمه أهل اللسان، الذين نزل الكتاب بلسانهم؛ فعم به سبحانه عندهم الوجهين، كما قال تعالى: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم) [يعني الآيات المنزل في الآفاق وفي أنفسهم؛ فكل آية لها وجهان: وجه يروونه في أنفسهم، ووجه يروونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يروونه في أنفسهم «إشارة» ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير وقاية لشهرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه؛ وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق. واقتدوا في ذلك بسنن الهدى؛ فإن الله كان قادرا على تنصيب (=التعبير عنه نصا؛ أي بلا حاجة إلى تفسير) ما تأوله أهل الله في كتابه، ومع ذلك فما فعل، بل ادرج في تلك الكلمات الإلهية، التي نزلت بلسان العامة، علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم بعين الفهم الذي رزقهم. «^(١١٢)

هكذا يصبح منهج الستر باستخدام اللغة الإشارية منهجا اتباعيا للمنهج الإلهي، الذي استخدم لغة الستر والإشارة في خطابه. والباعث عنا كما هو الباعث في لغة الطاب الإلهي هو التلازم مع مستويات العقول. ويبقى مع ذلك فارقان يجب التنبيه اليهما: الفارق الأول أن لمنهج الستر عند المتصوفة هدفا وقائياً «ضيق اللغة»، وهو مأزق لا وجود له في الخطاب الإلهي، إذ لو شاء الله أن يعبر عن كل الحقائق بأسلوب مفهوم لكل أحد لفعل، ولكنه شاء ألا يفعل. مأزق الصوفي أن معرفته أوسع من لغته من جهة، وأنه من جهة أخرى لا يريد أن يصطدم بالعالم، الذي ليس على استعداد بعد لفهم الحقائق التي يعرفها هو. هذا المأزق الأخير، أو شبيه به، ينسبه المتصوفة إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) وإلى الأفراد المعدودين من جيل الصحابة، الذين كتموا معارفهم عن العامة رحمة بهم: «ولما كان الأمر عند الخلق بهذه النسبة، وحُجِّبوا عن ماله عند الله من عظيم النصب، أخفيناه عنهم رحمة بهم، وجربنا على مذهبهم، فما أظهرت النبوة للجمهور إلا قدر حمل عقولهم من نفورهم عنه وذهولهم؛ فيبقوا في تكذيب الخبر الصادق فتحل بهم لذلك العوايق. ثم جرى على هذا المهيح السلف الصالح من الصحابة، ونزلوا من مقام الهيبة إلى مقام المزاح والدعابة... وتستشروا بالمعاملات في الظواهر، وتكتموا بما حصل لهم من العلم المصون في السرائر، وإن كانوا قد نبهوا رضوان الله عليهم على أمور ليست عند الجمهور، وخطبوا بها من وراء الستور. قال أبو هريرة: «لو بثشته لقطع مني هذا البلعوم»، وقال ابن عباس: «لو فسرته لكنت فيكم الكافر المرجوم». لما رأوا أن حقائق الغيوب فوق مراتب بعض القلوب أخذوا الأمر من فوق معرفة مشاهدة وذوق، ورتبا نبويا محفوظا، ومقاما علويا ملحوظا. «^(١١٣)

وينسب مثل هذا النهج في الستر أيضاً إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وإلى كل من أئمة الشيعة «جعفر الصادق» و «علي زين العابدين»:

«وما قال علي رضي الله عنه، حين علم النضلة: «إنها هنا - وضرب على صدره بيده - لعلوما جمة، لو وجدت لها حمة»، وكما قال ابنه الذي الحبر السني:
يا ربّ جوه علم لو أبوح به لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسناً»^(١٤٦)

٣- حروف اللغة ومراتب الوجود:

يستوعب مفهوم اللغة عند المتصوفة جميع مستوياتها، بدءاً بالأصوات والحروف (الفونيمات) إلى مستوى التراكيب، مروراً بالكلمة المفردة والضمائر وأدوات الاستفهام والعطف والنفي والوصل... الخ. ومن الصعب هنا التعامل مع كل تلك الجوانب، لذلك سنكتفي بتحليل مغزى تلك الموازنة بين اللغة والوجود من جانب، وبين الوجود - في مستوى حضوره اللغوي - وبين القرآن من جانب آخر. وسيكون اعتمادنا هنا اعتماداً أساسياً على كتابات «ابن عربي»: لا لأنها تمثل أكثر الصياغات نضجاً فقط، بل لأنها بلاضافة إلى ذلك أكثرها اكتمالاً. هذا رغم أن الاهتمام بحروف اللغة ودلالاتها الرمزية أقدم كثيراً من ابن عربي، الذي يكثر من الإشارة إلى أسماء كل من سبقوه في هذا المجال من أمثال «سهل بن عبد الله التستري» و «الإمام جعفر الصادق» و «جابر بن حيان» و «الحكيم الترمذي» و «ابن مسرة الجبلي» و «أبو القاسم بن قس» و «الحلاج».^(١٤٧) وعلم الحروف عند ابن عربي هو «علم الأولياء» المأخوذ عن «العلم العيسوي»، نسبة إلى عيسى عليه السلام، الذي وهبه الله القدرة على إحياء الموتى بالنفخ في صورهم وأجسادهم، فكانت الحياة من «النفس» التي منه ايضا تخرج حروف اللغة.^(١٤٨)

ولا شك أن الغموض الذي أحاط بتفسير معنى الحروف المقطعة في أوائل بعض سور آيات القرآن ساهم في فتح باب من التأمل واسع عميق لاستنباط مغزى هذه الحروف ودلالاتها^(١٤٩). ولم يكتف المتصوفة بالبحث عن دلالة هذه الحروف، بل طمحو إلى اكتشاف أسرار الخلق والوجود من خلال تأمل العلاقات المتشابكة بين الخطاب الإلهي المتمثل في فعل الأمر «كن» وبين الفعل الإلهي المتمثل في إيجاد أعيان الممكنات؛ فربطوا بين الأسماء الإلهية ومراتب الوجود من جهة، وبينها وبين حروف اللغة من جهة أخرى^(١٥٠).

ولم يكن أمر الاهتمام بحروف اللغة ودلالاتها الرمزية وقفا على المتصوفة، فهناك اهتمام الفكر اليهودي بها فيما يعرف بالكابالا منذ القرن الثالث الميلادي. وكان اليهود في المدينة هم الذين حاولوا معرفة إلى مدى يدوم أمر «محمد»، وذلك عن طريق قراءة الحروف المقطعة في بداية بعض سور القرآن طبقاً لحساب «الجميل»^(١٥١). لكن الشيعة كانت لهم أيضاً مساهمتهم في هذا الاهتمام؛ فقد اعتبروا بعض الحروف رموزاً لسلسلة الأشعة والمحجج^(١٥٢). ويشير «لوي ماسينيون» إلى أن حرف «السين» -

مثلاً - صار رماز ص دالا على شخصية «سلمان الفارسي»، الذي تم إدماح شخصيته في إطار التقديس الروحي منذ أوائل القرن الثاني الهجري تقريباً. وبالمثل صار حرف «العين» رمزاً دالاً على شخصية «علي»، و «الميم» حرفاً يرمز لشخصية «محمد (صلى الله عليه وسلم)». ثم صار حرف «السين» هو حلقة الوصل بين «محمد» و «علي» أو بين «الميم» و «العين». ووفقاً لذلك انقسم الشيعة إلى «سينية» و «عينية» و «ميمية»؛ وذلك وفقاً لترتيبهم نوع العلاقة بين تلك النماذج الروحية التاريخية.^(٢١)

ولا شك أن المتصوفة عامة، وابن عربي بصفة خاصة، قد أفادوا من جهود من يطلق عليهم ابن خلدون اسم «أهل السحر والطلسمات»، والذين أفادوا في شرح العلاقة بين «الموجودات» في عالم الأفلاك وبين حرف اللغة من جهة، وبين القوة العددية التي لحروف اللغة، والتي خلالها يمكن لهذه الأخيرة التأثير في عالم الأفلاك من جهة أخرى. وتلك هي العلوم التي يشير «ابن خلدون» إلى وجودها في كتب «جابر بن حيان» و «مسلمة المجريطي» و «شمس الدين البوني» وغيرهم. ولكن الفارق بين مقارنة المتصوفة لأسرار حروف اللغة ومقاربة «أهل السحر والطلسمات» - فيما يشرح ابن خلدون -:

«إن تصرف أهل الطلسمات إنما هو في استنزال روحانية الأفلاك وربطها بالصور والنسب العددية، حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الإحالة والقلب بطبيعته فعلاً الخبيرة فيما حصلت فيه. وتصرف أصحاب الأسماء (=المتصوفة) إنما هو بما يحصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي والإمداد الرباني؛ فيسخر الطبيعة لذلك طائفة غير مستعصية، ولا يحتاج لمدد من القوى الفلكية ولا غيرها.»^(٢٢) والحقيقة أن أهمية الحروف عند ابن عربي تنصل بكونها هي المكونات الأساسية للكلمات، التي تتركب بدورها في بناء دلالي، يُقضى إلى وجود ظاهرة اللغة. ومماثلة بنية اللغة لبنية الوجود تبدأ عنده من مستوى الحروف التي تماثل مراتب الوجود الأساسية. ومن تفاعل مراتب الوجود الأساسية تلك تنبثق الموجودات المركبة، كما تنبثق الكلمة من ترتيب الحروف بكيفية خاصة. من هنا يمكن لابن عربي أن ينظر للموجودات بوصفها كلمات الله الوجودية. ولكي يكون التماثل تطابقاً يرى ابن عربي أن الوجود قد نشأ حروفاً في «النفس» الإلهي حين أرادت «الذات» الإلهية أن تتجلى في صورة غيرية ترى نفسها فيها، فتخرج من مرتبة «الوجود لا بشرط شيء» إلى مرتبة «الوجود بشرط لا شيء»^(٢٣). يعتمد ابن عربي في هذا التصور على تأويل خاص للحديث القدسي الرائج في دوائر التصوف فقط: «كنت كنزاً مخفياً فأخفيتُ أن أعرف؛ فخلقتُ الخلق في عروفي»؛ فيقرر أن «الواحد» أحب أن يرى نفسه في صورة غيرية، يتجلى فيها ويرى نفسه من خلالها. ويتمسك ابن عربي في تأويله للحديث القدسي بالمعنى الحرفي لكلمة «أخفيتُ» ويفسرهما بالعشق الذي يسبب ضيقاً في النفس؛ فيحاول العاشق «التنفيس» عن ضيقه بإخراج ما في صدره عن طريق «التنفيس»

العميق. وهكذا يكون التجلي الإلهي الذاتي من مرتبة الوجود «لا بشرط شيء» إلى الوجود بشرط لا شيء» تفريجا عن «كرب» الوحدة، وعن «حب» الواحد أن يرى ذاته ماثلة في صورة غيرية. في هذا المستوى المعبر عن «نفس» الذات بدأ الوجود رحلة تجلياته، التي هي صورة الذات منعكسة في الخارج.^(٢٤)

يقسم ابن عربي رحلة التجليات تلك إلى أربعة مستويات، تتوازي مع مستويات التصنيف الممكنة لحروف اللغة.^(٢٥) ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن ابن عربي حين يسهب في شرح مراتب الوجود ومستوياته يحذر قارئه دائماً من تصور أي نوع من التوالي الزمني؛ فالزمان لا مدخل له في التجليات الإلهية لأنه مفهوم نسبي محدث ملخوق^(٢٦). تترتب مستويات الوجود في تقسيم رباعي، وباستثناء المستوى الأول، يتضمن كل مستوى من المستويات الثلاثة مجموعة من المراتب التي تصل في مجملها إلى ثمانية وعشرين مرتبة أساسية يعدد حروف اللغة العربية الصوامت consonants، أي بدون «الحركات vowels»، التي يوازي ابن عربي بينها وبين مراتب المستوى الأول. ومن الهام هنا تأكيد أن العلاقة بين المستويات هي علاقة «الباطن» و«الظاهر»؛ بمعنى أن المستوى للأول مثلاً يمثل المستوى «الظاهر» مقارناً بمستوى الذات الإلهية في وحدتها المطلقة، ولكنه بالنسبة للمستوى الثاني يعد «باطناً». وبعد المستوى الثاني، من جهة أخرى، «ظاهراً» بالنسبة للمستوى الأول، لكنه «باطن» بالنسبة للمستوى الثالث، وهلم جرا. نفس العلاقة - علاقة «الباطن» و«الظاهر» تتمثل في العلاقة بين المراتب في كل مستوى على حدة؛ فالمرتبة الأولى في كل مستوى تمثل «ظاهر» المرتبة الأخيرة في المستوى السابق، وهي «باطن» بالنسبة للمرتبة التالية لها داخل نفس المستوى، وهكذا.

١- مستوى «البرزخ الأعلى» أو «الحيال المطلق» أو «برزخ البرازخ أو العما» المطلق.

يقع هذا المستوى خارج نطاق المعرفة، إلا من خلال تجلياته - وجوديا ومعرفيا - في المستويات التي تليه. وليس هذا المستوى إلا تعبيراً انطولوجيا/ معرفيا عن مستوى الذات في وحدتها المطلقة وغيبها الأزلي. ويتضمن هذا المستوى أربع مراتب من «الوسائط» أو «البرازخ» هي بمثابة «العلل» الكلية للوجود عند الفلاسفة:

المرتبة الأولى، هي مرتبة «الألوهة»، وهي مجموع الأسماء الإلهية الفاعلة في العالم. وهي تمثل الوسيط الذي تجتمع فيه «الذات الإلهية» و«العالم»، ومن خلال هذه المرتبة يتمكن ابن عربي من حل معضلة ثنائية «الذات والصفات»، وهي معضلة أساسية في «علم الكلام». وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الفاعلة» عند الفلاسفة.

المرتبة الثانية، هي مرتبة «العما» أو الأعيان الثابتة في العدم، وهي تمثل وسيطا من نوع آخر بين الوجود المطلق الكلي و«العدم المطلق». انه وسيط عالم «الإمكان» الذي توجد فيه أعيان

الموجودات وجوداً بالقوة لا بالفعل. وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الهيولانية» عند الفلاسفة. **المرتبة الثالثة**، هي مرتبة «حقيقة الحقائق الكلية»، وهي الوسيط العلمي / المعرفي الكلي؛ أي الحقائق الكلية المعقولة التي تشبه إلى حد كبير «المقولات الكلية». وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الصورية» عند الفلاسفة.

المرتبة الرابعة، هي مرتبة «الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل»، وهي تمثل الوسيط بين «الذات الإلهية» و «الإنسان»، وهي تقابل مفهوم «العلة الغائية» عند الفلاسفة.

٢- مستوى عالم الأمر أو العقول الكلية

هذه المستوى يحتل بدوره موقعا وسطا بين مستوى «الخيال المطلق» السابق ومستوى «عالم الخلق» الذي يليه. ويدا من هذا المستوى تتجلى فعالية الأسماء الإلهية في توجيهها على إيجاد أعيان مراتب الوجود البت تتعلق بها المعرفة. ويدا من هذا المستوى أيضا ترتبط كل مرتبة وجودية بمرتبة معرفية يعبر عنها برمزية حرف من حروف اللغة. وينبع هذا الربط بين مراتب الوجود الكلية وبين حروف اللغة عند ابن عربي من موازاته للمستوى السابق بمفهوم «النفس الإلهي» كما سبقت الإشارة. وكما تتشكل حروف اللغة نطقا في النفس الإنساني باعتماد أعضاء النطق على أماكن معينة في جهاز النطق، كذلك تتشكل مراتب الوجود الكلية في مستوى العما، وتظهر بالتجليات المختلفة والدائمة لحقائق الألوهية. ومن الضروري التنبيه هنا إلى أن هذا المستوى من الوجود وجود «عقلي» لا وجود «عيني»^(٢٧). ويتضمن هذا المستوى أربع مراتب، تمثل جميعها تجليات مختلفة في مستوى «العما» أو «برزخ البرازخ» السابق:

المرتبة الأولى، «العقل الأول أو القلم الأعلى» وهو أول مبثغ في العما؛ فهو ينتمي من حيث بعده الباطن إلى مستوى «الخيال المطلق» في مرتبته الرابعة «الحقيقة المحمدية» بينما ينتمي ظاهره إلى أولى مراتب مستوى «عالم الأمر». ومعنى ذلك أنه يقوم بدور «هزمة الوصل» بين المستويين الأول والثاني. والاسم الإلهي الذي توجه على إيجاد «العقل الأول أو القلم» هو «البديع»، ويوازيه من حروف اللغة حرف «الهزمة» على المستوى الوجودي / المعرفي.^(٢٨)

المرتبة الثانية، هي «النفس الكلية أو اللوح المحفوظ»، أول منبعث عن مرتبة «العقل أو القلم». ويمثلها على مستوى اللغة حرف الهاء، وتوجه على إيجادها الاسم الإلهي «الباعث»^(٢٩) والفارق بين العقل الأول واللوح المحفوظ فارق كمي لا كيفي، بمعنى أن كلا منهما يمثل تجليا مختلفا في مستوى العما، يتماثل مع الفارق بين «الهزمة» - الملتبسة في وصف اللغويين العرب بألف المد، والتي يكون هوا النفس حالة النطق بها في حالة تحرر كامل - وبين حرف الهاء التي تمثل مرحلة أدنى من تحرر الهواء على المستوى الصوتي؛ بسبب ما في نطقها من الاحتكاك نتيجة ضيق مخرج الهواء حالة

الناطق بها.

المرتبة الثالثة، هي «الطبيعة الكلية أو البهاء»، وهي ثمرة التلاقح بين «القلم» أو «العقل» / مذكّر وبين «النفس الكلية» / مؤنث. وتمثل هذه المرتبة من حروف اللغة حرف العين، ومن الأسماء الإلهية الاسم الباطن.

المرتبة الرابعة، مرتبة يسميها ابن عربي «الهيولي الكل» أحياناً، ويشير إليها أحياناً أخرى باسم «الجوهر الهبائي». هذه المرتبة توجه على إيجادها الاسم الإلهي «الآخر»، ويوازها حرف الحاء من حروف اللغة. ويُدْمَجُ ابن عربي داخل هذه المرتبة مرتبة أخرى هي مرتبة «الجسم الكل». هذه المرتبة الأخيرة تمثل مرتبة وسطى بين آخر «المعقولات» وبين أول الموجودات في المستوى الثالث، «عالم الخلق»، وهو «العرش. وعلى إيجاد تلك المرتبة الوسطى المُدْمَجَةُ توجه الاسم الإلهي «الظاهر»، ويوازها من حروف اللغة حرف «الغين»^(٣٠). ويتداخل أيضاً مع تلك المرتبة مرتبة «الشكل»، التي تبدو مرتبة أكثر تجريدية لمفهوم «الجسم الكل»: ذلك لأن الاسم الإلهي المتوجه على إيجاد هذه المرتبة هو الاسم «الحكيم»، وحرف اللغة الذي يوازها هو حرف «الحاء».

وللأسماء الإلهية هنا دلالاتها؛ فالطبيعة تمثل باطن النفس الكلية (= اللوح المحفوظ)، والجسم الكل يمثل مجلى «الظهور» الأول في «الجوهر الهبائي» أو «الهيولي الكل»، الذي يمثل بدوره آخر المراتب المعقولة. ويجب الإشارة هنا إلى أن التمييز بين هذه المراتب يتسم ببعض الغموض عند ابن عربي. ولكن مثل هذا الغموض يزول إذا وضعنا في اعتبارنا تأكيد ابن عربي الدائم أن هذه المراتب ليست مراتب وجودية عينية، بل هي مراتب معقولة تمثل وسائط ذهنية. والواقع أن ترتيب تلك المراتب، وما يرتبط بإيجادها من أسماء إلهية، وكذلك ما يوازها من حروف اللغة، إنما هو ترتيب لا يعكس تنالها بأي معنى من المعاني. إنها كلها في حقيقتها تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية على مستوى الأسماء، وحقيقة «العماء» أو «النفس الإلهي على مستوى حروف اللغة. والترتيب مجرد تصور ذهني عقلي، فالأمر في حقيقته دائرة يتصل أولها بآخرها:

«فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأول - الذي ورد في الخبر أنه أول ما خلق الله العقل - فهو أول الأجناس. وانتهى الخلق إلى الجنس الانساني؛ فكمملت الدائرة. وما بين طرفي الدائرة جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذي هو الموجود الآخر. ولما كانت الخطوط الخارجة من النقطة التي في وسط الدائرة إلى المحيط الذي وجد عنها تخرج على السواء لكل جزء من المحيط، كذلك نسبة الحق تعالى إلى جميع الموجودات نسبة واحدة، فلا يقع هناك تغير البتة.»^(٣١)

٣- عالم الخلق: وهو يتكون كذلك من أربع مراتب، ويمثل مستوى المعرفة التي تتعدد على أساسها التغيرات التي تلحق عالم الشهادة. وهذه المعرفة ليست إلا المعرفة المستمدة من عالم العقول الكلية السابق، تستمدّها عقول ملائكية تسكن عالم الخلق، وبها تدير عالم الشهادة:

المرتبة الاولى، «الجسم الكلي أو العرش»، وهو يمثل من حيث باطنه آخر مستويات مرتبة «عالم الأمر»، ويمثل من حيث ظاهره أول مستويات المرتبة الثالثة. ولأنه أول عالم الوجود الروحي، الذي يحيط بجميع الموجودات؛ فقد توجه على إيجاده الاسم الإلهي «المحيط»، ويوازيه من حروف اللغة حرف القاف.

المرتبة الثانية، مرتبة «الكرسي» الذي يمثل بداية عالم «التعدد» في عالم الروحانيات، لكنه تعدد في مستوى «الإثنينية»، والتي تتحول إلى «كثرة» في المرتبة التالية. والإثنينية التي يمثلها الكرسي منشؤها زنه موضع «القدمين»، أي انقسام الأمر الإلهي إلى «خير وحكم»، وانقسام الحكم إلى «أمر ونهي»، ثم انقسم الأمر إلى «وجود وتدب وإباحة، في حين انقسم النهي إلى «حظر وكراهة. هذا تأويل ابن عربي لثنائية «القدمين»، التي يمثلها «الكرسي» إذا قورنت مرتبته بمرتبة العرش السابقة. ويوازي الكرسي حرف الكاف من حروف اللغة، والاسم الإلهي الذي توجه على إيجاده هو «الشكور». **المرتبة الثالثة،** هي «الفلك الأطلس» أو فلك «البروج»، الذي تتحول ثنائية المرتبة السابقة فيه إلى كثرة تمثلها البروج الإثنا عشر. وهذا الفلك يُعدُّ - بحكم تمثيله للكثرة - علة لكل التغيرات التي تحدث في عالم «الكون والاستحالة» (=التبدل والتغير) على المستويين الطبيعي والروحي. يوازي هذه المرتبة من حروف اللغة حرف الجيم، وتوجه على إيجاده الاسم الإلهي «الغني».

المرتبة الرابعة، هي مرتبة «فلك الكواكب الثابتة» أو «كوكب المنازل»، وله من الحروف حرف الشين، وتوجه على إيجاده الاسم «المقدر». وللأسام الإلهي هنا دلالتة؛ لأن الأمور يتم تقديرها تقديرا فعليا عبر هذا الفلك. أما دلالاته حرف الشين فنابعة من خصائصه الصوتية، حيث يمثل «تفشيا» واضحا للهواء حال النطق به، وهي حالة توازي تحول «المضمر» إلى «معلن» في الأمر الإلهي من حيث صلته بعالم الكون والاستحالة.

4- عالم الشهادة (الكون والاستحالة)

وهو يتضمن - أولا - الأفلاك السبعة المتحركة، والتي تسبب حركتها التغير والتحول في العالم المشهود لنا. هذه الأفلاك السبعة يتوسطها فلك «الشمس»، يعلوها ثلاثة أفلاك وتعلو هي ثلاثة أخرى. وهذه الأفلاك كلها مقدره في فلك المنازل، الذي هو بدوره في باطن الفلك الأطلس. وليس هذا الأخير إلا دائرة أضيق داخل دائرة «الكرسي»، الذي هو بالنسبة للعرش كالحلقة الملقاة في فلاة. وكل فلك من الأفلاك السبعة المتحركة توجه على إيجاده اسم إلهي، ويوازيه حرف من حروف اللغة كما هو مبين في الشكل. لكن الجدير بالالتفات هنا هو ظهور أرواح بعض «الأنبياء» في كل فلك من تلك الأفلاك، تمثل كل واحدة منها «الروح» الموكلة بحفظ الفلك. هذا إلى جانب أن ابن عربي يحدد اسم اليوم الذي تم فيه إيجاد كل فلك منه، الأمر الذي يكشف عن معنى «الكون والاستحالة». وآخر هذه

المرتبة هو فلك «القمر» الذي يليه عالم الكون والاستحالة الفعلي:

المرتبة الثانية في هذا المستوى هي الدوائر التي تمثل العناصر الأربعة: «النار» و «الهواء» و «الماء» و «التراب». ولكل منها فلك توجه على إيجاده اسم إلهي، كما يوازيه حرف من حروف اللغة. ومرة أخرى يحرص ابن عربي على تأكيد أنه يتحدث عن مراتب روحية كلية، لا عن درجات يلعو بعضها فوق بعض أو يسبق بعضها البعض في الوجود. فالعناصر الأربعة هي الطبائع الأصلية التي منها تشكلت أجسام الكواكب السابق الإشارة إليها، أي من حيث الوجود المادي.

المرتبة الثالثة تتضمن مراتب الموجودات الأصلية، وهي ثلاثة: مرتبة «المعدن»، ومرتبة «النبات»، ثم مرتبة «الحيوان»، والمقصود بها مرتبة «الحياة» بإطلاق.

ومن فلك «الحيوان/ الحياة» تنبثق المرتبة الرابعة التي تتضمن مراتب كل الكائنات الحية من «ملك» و «جن» و «إنسان». وتختتم مراتب الوجود بمرتبة «المرتبة»، وهي المرتبة الأساسية التي على أساسها ترتبت المراتب كلها.^(١٣٢)

| اسم المرتبة الوجودية | الاسم الإلهي | الحرف اللغوي |
|---------------------------------------|--|------------------------|
| ١- العقل الأول/ القلم | البدیع | الهزة (الألف الممدودة) |
| ٢- النفس الكلية/ اللوح المحفوظ | الباعث | الهاء |
| ٣- الطبيعة الكلية | الباطن | العين |
| ٤- الهولي الكل/ الجوهر الهبائي | الآخر | الهاء |
| ٥- الجسم الكل | الظاهر | القين |
| ٦- الشكل | الحكيم | الحاء |
| ٧- العرش | المحيط | القاف |
| ٨- الكرسي | الشكور | الكاف |
| ٩- الفلك الاطلس/ فلك البروج | الغني | الجيم |
| ١٠- فلك الكواكب الثابتة/ كوكب المنازل | المقدر | الشين |
| ١١- كوكب زحل/ السماء الاولى/ كيوان | الاسم الالهي: الرب النبي: ابراهيم اليوم: السبت | الياء |
| ١٢- كوكب المشتري/ السماء الثانية | الاسم الالهي: العليم النبي: موسى | الضاد |
| ١٣- كوكب المريخ/ السماء الثالثة | اليوم: الخميس الاسم الالهي: القاهر النبي: هارون اليوم: الثلاثاء | اللام |
| ١٤- كوكب الشمس/ السماء الرابعة | الاسم الالهي: النور النبي: ادريس | النون |

| | | |
|-------|--|---|
| الراء | اليوم: الأحد الاسم الإلهي: المصور النبى: يوسف اليوم: الجمعة | ١٥- الزهرة/ السماء الخامسة |
| الطا | الاسم الإلهي: المخلص النبى: عيسى اليوم: الأربعاء | ١٦- عطار/ الكاتب/ السماء السادسة |
| الذال | الاسم الإلهي: المبين النبى: آدم اليوم: الاثنين | ١٧- القمر/ السماء السابعة، أو السماء الدنيا |
| التاء | القابض | ١٨- كرة النار |
| الزاي | الهي | ١٩- كرة الهواء |
| السين | المحيى | ٢٠- كرة الماء |
| الصاد | المميت | ٢١- كرة التراب |
| الظا | العزیز | ٢٢- المعدن |
| الثا | الرازق | ٢٣- النبات |
| الذال | المذل | ٢٤- الحيوان |
| الفاء | القوى | ٢٥- الملك |
| البا | اللطيف | ٢٦- الجن |
| الميم | الجامع | ٢٧- البشر |
| الواو | الرفيع الدرجات | ٢٨- الموتبة |

٤- الموجودات كلام الله:

تتكون الموجودات العينية من تآلف بعض مراتب الوجود السالف ذكرها، والتي تكونت بدورها في «العماء» (=النفس الإلهي). من هنا تتوازي الموجودات العينية مع كلمات اللغة، التي تتكون بدورها من تآلف الحروف، التي توازي مراتب الوجود. وعلى ذلك فالموجودات هي كلمات الله، التي توازيها كلمات اللغة. وإذا كانت مراتب الوجود البسيطة ٢٨ مرتبة مثل عدد حروف اللغة، فإن الكلمات التي تتألف من الحروف، بالمعنى الوجودي واللغوي على السواء، لا حصر لها. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن «الصوامت» تحتاج للحركات من أجل تكوين الكلمات، فلا وجود لكلمة واحدة في اللغة تتكون من صامتين متتاليتين. وهنا يأتي دور المستوى الأول من مستويات الوجود «البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ»؛ إذ لا يوازيه أي من حروف اللغة الصوامت، بل توازيه الحركات، التي لا تنصف بالدخول في هذا العالم ولا بالخروج عنه^(٣٣). من تآلف الصوامت والحركات تتألف الكلمات التي تند عن الحصر. إن في الوجود وإن في اللغة: [قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا] الكهف ١٨/٩ - [ولو أن ما في الأرض من شجرة

أقلام والبحر يمد من بعده سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله} - لقمان ٢٧/٣١ - «اعلم أن الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفذ وبها يظهر سلطانها الذي لا يبعد. وهي مركبات؛ لأنها أتت للإفادة فصدرت عن تركيب يعبر عنه باللسان العربي بلفظة «كن»، فلا يتكون عنها إلا مركب من روح وصورة، فتلتحم الصور بعضها ببعض لما بينها من المناسبات.... والمادة التي ظهرت فيها كلمات الله التي هي العالم هي نفس الرحمن، ولهذا عُبر عنه بالكلمات.»^(٣٤)

وإذا كانت مراتب الوجود وجدت عن «النفس» الإلهي، فإن الموجودات المركبة وجدت عن كلمة إلهية مركبة هل الأمر «كن».

إن تحليل ابن عربي لمستويات تركيب الفعل «كن» يكشف عن إحدى وسائله التأويلية من جهة، ويكشف عن بعد آخر لدلالة الحروف من جهة ثانية، ويكشف عن جهة ثالثة عن تصويره للبعد الدلالي للغة. تتكون الكلمة «كن» من جانبين: ظاهر هو تكوينها من حرفين هما الكاف والنون، وباطن وهو تكوينها من ثلاثة حروف هي الكاف والواو والنون، لأن أصل بنائها الصرفي «كُون»، فحذفت «الواو» لتحاشي وجود حركتين متماثلتين إحداها قصيرة - وهي حركة «الضم» على «الكاف» - والثانية طويلة - وهي «الواو» - فصارت «كن». ومعنى أن للكلمة «ظاهراً» و«باطناً» أنها توازي بباطنها عالم «الغيب والممكنات» وتوازي بظاهرها «عالم الملك والشهادة». وإذا كان عالم «الملك والشهادة» نفسه له ظاهر وباطن، فإن ظاهر كلمة «كن» يعكس - طبقاً لابن عربي واستناداً للتحليل الصوتي لحرفيها - هذين البعدين. تمثل الكاف من حيث مخرجها البعد الباطن؛ لأنها من حروف أقصى الحنك؛ أي توازي باطن عالم الشهادة. ومخرج «النون» من التقاء اللسان مع أصول الثنايا العليا؛ فهي تمثل البعد الظاهر من حيث مخرجها. والنون تمثل - من جهة أخرى من حيث شكلها الكتابي النصف دائري - شطر الوجود الظاهر، حيث تحيل «النقطة» التي فوق نصف الدائرة إلى النصف الباطن الغائب.^(٣٥)

ويكتسب حذف «الواو» عند ابن عربي دلالات وجودية، فهي رابطة «باطنة» - غير ظاهرة - بين الكاف والنون، وهي تماثل من هذه الزاوية التوجه الإلهي الباطن في إيجاد عين كل شيء، سواء تم هذا التوجه باسم إلهي، كما في حالة إيجاد مراتب الوجود الأصلية، أو تم التوجه بالقول.^(٣٦) هذا الوضع الباطني للواو يتماثل مع تصور ابن عربي لوجود وجهين لكل موجود: وجه إلى علته وسببه المباشر، وهذا هو وجهه الظاهر، ووجه إلى موجدته الفعلي، وهو الله، وذلك هو وجهه الباطن.

ولا تتوقف دلالة الكلمة الإلهية «كن» عند هذا المستوى من التحليل؛ لأنها على مستوى آخر من مستواها الظاهر تتماثل مع الأفلاك التسعة (الفلك الأطلس وفلك الكواكب الثابتة بالإضافة إلى الأفلاك السبعة المتحركة) التي ينتج عنها كل ما يحدث في الدنيا والآخرة من كون واستحالة. توازي كلمة «كن» هذه الأفلاك التسعة لأن حروفها الظاهرة والباطنة عددها ثلاثة، يمكن أن تنحل إلى تسعة؛ فالكاف - حين تنطق منفردة - ثلاثة حروف هي «الكاف» و«الألف» و«الفاء»، وكذلك

الواو ثلاثة - «واو» و «ألف» و «واو» - والنون أيضاً هي «نون» و «واو» و «نون». ومن جهة أخرى توازي «الكاف» من «كن» الفلك الأطلس؛ لأنه باطن بالنسبة لفلك البروج الذي يليه. و «النون» توازي فلك البروج، الذي يضم في باطنه الأفلاك السبعة المتحركة. أما الواو الباطنة في «كن» فتمثل حركة توجه الفلكين الثابتين على الأفلاك السبعة المتحركة.^(٢٧)

إن دلالة الكلمة هنا لا تنفصل عن دلالة حروفها، بل يمكن القول أو دلالة الكلمة ليست سوى محصلة لمجموع دلالة حروفها الظاهرة والباطنة على السواء. مثل هذا التصور لدلالة الكلمات من شأنه أن يثير اسئلة لا تخطر على ذهن مفسر غير متصوف، مثل السؤال الذي يثيره ابن عربي مثلاً عن دلالة حذف الألف في رسم المصحف من كلمة «بسم» في «البسملة» ووجودها في نفس الكلمة في غير البسملة مثل {اقرأ باسم ربك} و {باسم الله مجراها}. ويشرح ابن عربي مسألة غياب «الألف» من كلمة «بسم» في البسملة بأن «الألف» تدل على الألوهية، والباء - أو بالأحرى النقطة التي تحت الباء^(٢٨) - تدل على الإنسان، فيمتنع ظهورهما معاً، خاصة مع كثرة استعمال البسملة في القرآن وفي التداول اللغوي. أما وجودها في غير البسملة - مع وجود الباء أيضاً - فهو للدلالة عليها، ولتأكيد أن وجود العبد هو مجرد وجود ظاهر، وأن الله هو الفاعل على الحقيقة من خلف حجاب الصور الكثيرة ومنها الإنسان؛

«فلو لم تظهر في {باسم} السفينة ما جرت السفينة، ولو لم تظهر في {اقرأ باسم ربك} ما علم المثل (=الإنسان) حقيقته؛ فيتقظ من سنة الغفلة وانتبه. فلما كثر استعمالها في أوائل السور حذفت لوجود المثل (=الإنسان) مقامه في الخطاب وهو الباء، فصار المثل مرآة للسين، فصارت السين مثالا، وعلى هذا الترتيب نظام التركيب»^(٢٩)

وهكذا نجد أن دلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها المنطوقة والمكتوبة، الظاهرة والباطنة، ولا تنفصل دلالة الكلمات الملفوظة والمرقومة عن دلالة الكلمات الوجودية، التي هي الموجودات المركبة. لقد سبق أن ناقشت قضية الدلالة اللغوية في التراث الديني من خلال الخلاف المعروف حول «قدم» القرآن و «حدثه»، وهو خلاف يعكس خلافاً أعمق حول العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها: هل الذات عين الصفات أم هي غيرها؟ وهناك من ذهب في قضية الدلالة إلى أنها وضعية اصطلاحية، ومن ذهب إلى أنها علاقة ذاتية. هذا بالإضافة إلى خلافهم حول أصل المواضع، هل هي من الله بدأت أم بدأها الإنسان؟^(٣٠) أما منظور ابن عربي لقضية الدلالة فينتقل من منظوره للإلوهة - وهي مجموع الأسماء والصفات الإلهية - بأنها مجمل العلاقات الوسيطة بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى. من خلال هذا المنظور تختفي ثنائية لا ذات والصفات، كما تختفي بالمثل كل الثنائيات الأخرى مثل «القدم والحدث». وبناء على موازاة ابن عربي بين اللغة والوجود من جهة، وبين مراتب الوجود والأسماء الإلهية من جهة أخرى، تنتفي ثنائية القدم والحداثة على مستوى الدلالة في القرآن؛

الذي يكتسب صفة الإحاطة لصفتي القدم والحدوث.^(٤١) وإذا كانت الموجودات كلمات الله، وكلامه قديم محدث معاً؛ فالموجودات / الكلمات لها وجه إلى القدم من حيث وجودها السابق الأولي في علم الله القديم الأولي الأزلي، كما لها وجه إلى الحدوث من حيث الظهور في صور أعيان الموجودات. ولما كانت اللغة الإنسانية تمثل «ظاهراً» باطنه اللغة الإلهية، فإن اصطلاحية الدلالة وعرفيتها في اللغة الإنسانية تصبح مسألة اعتبارية فقط. وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية - ظاهر اللغة الإلهية - كذلك، فإن دلالة الكلمات الإلهية - باطن اللغة الإنسانية - لا تقوم على الوضع والاتفاق، بل تستند إلى أعيانها ومعانيها الثابتة في علم الله القديم. وأن الإنساني يمثل «ظاهر» الإلهي، الي يمثل الباطن الحقيقي والفعلية فإن اللغة الإنسانية تبدو على مستوى الوعي الظاهري وكأنها «تحدث المعاني» فينا بحدوث تأليفها الوضعي»، وليس الأمر كذلك، لأن هذه اللغة تدل على الموجودات وتشير إليها، وهذه الموجودات/ الكلمات «ما وقع فيها الوضع في الصور المخصصة إلا لذاتها، لا بحكم الاتفاق، ولا بحكم الاختيار؛ لأنها بأعيانها أعطت العلم الذي لا يتحول والقول الذي لا يتبدل». ^(٤٢) لكن قضية الدلالة في اللغة لا تتضح في فكر ابن عربي دون تبيين موقع «الإنسان» الوجودي والمعرفي. وأهمية مرتبة «المرتبة». ولكن هذه الأخيرة لا تعني التأخر الزمني، كما أنها لا تعني انفصالاً عن المراتب السابقة، خاصة مرتبة الألوهية. والإنسان في النهاية «كلمة» من كلمات الله الوجودية، بل هو «الكلمة» المقصودة من التجليات الإلهية؛ فهو الذي يحقق غايتها الأساسية.

٥- الإنسان كلمة الله

إذا كانت مرتبة الإنسان هي آخر مراتب الوجود، فالإنسان نفسه هو أرقى الموجودات وأعلاها من حيث إنه مجلي كل حقائق الوجود ومراتبه منجته، وهو مجلي الحقيقة الإلهية من جهة أخرى. وبطول بنا المقام لو اردنا أن نتتبع الموازنة التفصيلية الدقيقة التي يقيمها ابن عربي بين حقيقة الإنسان وحقائق الوجود.^(٤٣) من هذه الزاوية فقط - زاوية تمثل كل مراتب الوجود في التكوين الفيزيقي للإنسان - يكون الإنسان آخر الموجودات. وعلى العكس من ذلك يكون الإنسان «أول» الموجودات من حيث القصد الإلهي. من هذه الزاوية الثانية يمكن لابن عربي أن يصح الإنسان بأنه «الأول والآخر». ^(٤٤) بل يمكن له كذلك أن يصفه بأنه «الظاهر والباطن»، إذ يستمد باطنيته من حقيقة أن الأسماء الإلهية مجتمعة - ممثلة في الألوهة إحدى مراتب المستوى الأول - توجهت على إيجادها.^(٤٥) من خلال هذه الأوصاف يؤكد ابن عربي أوجه التشابه بين «الله» و «الإنسان»؛ فالحل «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» (سورة الحديد ٥٧، الآية ٣). وبعبارة أخرى يمكن القول إن للإنسان - كلمة الله - جانبين: ظاهر يجمع كل مراتب الوجود من أرقاها - القلم أو العقل الأول - إلى أدناها - الحيوانية، وجانب باطن، هو حقيقته الروحية المستمدة من عالم الألوهة في مستوى برزخ البرازخ. من

هنا يصح الوصف بأن الإنسان عالم صغير، وأن العالم ليس إلا إنساناً كبيراً. وإذا كان كل من الإنسان والعالم يمثلان ظاهر «الألوهة»، فالعالم يمثلها من حيث كثرة الأسماء والصفات، في حين يمثل الإنسان الألوهة من حيث جمعيتها، وكما تتمثل في الاسم الإلهي «الله». إن العالم في كثرته لا يمكن الإحاطة به، كما أن الأسماء الإلهية في كثرتها تند عن الحصر والإحاطة. أما الإنسان فيمكن الإحاطة به نظراً وادراكاً. إنه «الجرم الصغير» الذي تجلى فيه «العالم الأكبر». يقول ابن عربي: «العالم ما في قوة إنسان حصره في الإدراك لكبره وعظمه، والإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه، وبما يحمله من القوى الروحانية. فرتب الله فيه جميع ما سوى الله؛ فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي الذي أبرزته (= هذا الجزء) وظهر عنها؛ فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها لم يشذ عنه منها شيء، فخرج آدم على صورة الاسم الله؛ إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية. كذلك الإنسان، وإن صغر جرمه، فإنه يتضمن جميع المعاني.»^(٦٦)

تلك الموازنة بين الإنسان والعالم لا تنفي كونه جزءاً من العالم، فهو جزء أصيل يمثل الروح بالنسبة للجسد؛ ذلك لأن وجود العالم قبل إيجاد الإنسان - مع الحذر دائماً من تصور وجود «قبلية»، أو بعدية، زمانية - كان «وجود شبح لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة... فاقترض الأمر جلاء تلك المرأة، فكان آدم جلاء تلك المرأة، وروح تلك الصورة.»^(٦٧) وعلينا هنا أن نتأمل صورة «المرأة» ونستعيد ما قاله ابن عربي عن «حب» الذات الإلهية أن ترى نفسها في صورة غريبة، أي غير رؤيتها لذاتها بذاتها. وعلينا أن نستعيد تأويل ابن عربي للحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق في عرفوني»؛ فهذا الحب هو الذي نتج عنه العناء (= النفس الإلهي) الذي تشكلت فيه مراتب الوجود. العالم إذاً هو المرأة، لكنه دون الإنسان مرآة غير مجلوة، ولا يعجلوها إلا وجود الإنسان. وبعبارة أخرى لا يكون العالم ممثلاً للوجود الإلهي إلا بوجود الإنسان؛ لأنه بالنسبة للعالم بمثابة «الروح» بالنسبة للجسد. إن «الإنسان» هو روح العالم الذي بدونه لا يكون العالم موازياً لحقائق الألوهة؛ فالإنسان مواز للإلوهة أو هو على صورة الله (إن الله خلق الإنسان على صورته)^(٦٨)، ولا يكن العالم موازياً للإلوهة أو على صورة الله إلا بالإنسان؛ «فالعالم بالإنسان على صورة الحق.»^(٦٩) والإنسان دون العالم على صورة الحق. والعالم دون الإنسان ليس على الكمال في صورة الحق. وهذه المعادلة الوجودية يمكن تلخيصها كما يلي:

الإنسان.....// الله.

الإنسان.....// العالم.

العالم (بدون الإنسان) = جسد بلا روح (مرآة صدى غير مجلوة).

العالم + الإنسان // الله

الله // الإنسان // العالم

وهنا نصل إلى مفهوم الإنسان بوصفه «برزخاً جامعاً للطرفين»^(١٠)، وهو المفهوم الذي يبرز أفضلية الإنسان على الموجودات كلها؛ لأنه متميز عنها بكماله الذاتي وعدم مماثلته لأي جزء من من مفردات الموجودات ، وذلك رغم استمداده وجوده منها جميعها:

«فجميع العالم برز من عدم إلى وجود إلا الإنسان وحده؛ فإنه ظهر من جود إلى وجود: من وجود فرق إلى وجود جمع، فتغير الحال عليه من افتراق إلى اجتماع، والعالم تغير عليه الحال من عدم إلى وجود، فبين الإنسان والعالم ما بين الوجود والعدم، ولهذا ليس كمثال الإنسان شيء»^(١١)

لا بد أن نلاحظ هنا كيف يقيم ابن عربي التماثل بين حقيقة الإنسان وبين الاسم الله من خلال الاستشهاد بعبارات قرآنية. إن الإنسان الذي ينطبق عليه الوصف «الأول والآخِر والظاهر والباطن»، ينطبق عليه كذلك وصف «ليس كمثله شيء» (سورة الشورى ٤٢، الآية ١١). لكن علينا أيضاً أن نؤكد أن ابن عربي يتحدث هنا عن تشابه وقائل لا عن تطابق؛ فالعالم والإنسان صور ومرآيا لحقيقة واحدة. وأياً كانت الصورة فهي تعكس الأصل بحسب طبيعتها، وليست هي الأصل. وعلى ذلك فالإنسان ليس هو الله وإن جمع في ذاته بين الصورتين الإلهية والكونية.^(١٢) فالإنسان مماثل لله ومماثل للعالم، لكن هذه المماثلة لا تنفي التباين بين الله والإنسان من جهة، وبين الله والعالم من جهة أخرى، فضلاً عن التباين بين الإنسان والعالم. ومن الواجب علينا حين يوازي ابن عربي بين حقائق الألوهة وحقائق العالم أن نفهم أن «العالم» في هذه الموازنة يتضمن الإنسان. وعلينا أيضاً أن نلاحظ أن الإنسان الذي يوازيه ابن عربي بالعالم من جهة وبحقائق الألوهُ من جهة أخرى هو الإنسان العارف الذي وصل إلى معرفة حقيقة نفسه. إنه الإنسان الكامل الذي يعد آدم المجلي الأول له، كما يعد الرسل والأنبياء والعارفون الوارثون تجليات مختلفة لحقيقته الروحية.

وهنا لا بد من التعرض للجانب المعرفي في مسألة التجليات الإلهية، التي هي علة ظهور أعيان الموجودات؛ لأنها هي بذاتها علة المعرفة التي يقذفها الله في قلب المؤمن بعد أن يجلي مرآة قلبه بالانصراف عن كل ما سوى الله وتوجيه الهمة إليه وحده. ولا يمكن لقلب العارف أن يمتلئ بالمعرفة الكاملة إلا بعد رحلته المعرفية التي ينفذ من خلالها من ظاهرة/ ظاهر الوجود إلى باطنه، الذي هو أيضاً باطن الوجود. هناك إذاً نمطان من التجلي الإلهي: التجلي الوجودي للظهور في أعيان صور الممكنات، والتي أكملها صورة «الإنسان»، والنمط الثاني هو التجلي الإلهي المعرفي على قلوب العباد. وشرط وقوع هذا التجلي أن ينهض العبد بواجبه في الرحيل القصدي خارج العالم والولوج إلى حضرة الحق؛ فيتجلى الله على قلبه، أول نلقل تنكشف له الحقيقة من باطنه فيصبح قادراً على «التأويل» - تأويل الكلام الوجودي - وصولاً لدلالته العميقة. والرحيل في معراج الصعود عبر مراتب الوجود أمر ضروري؛ لأن ظهور سمور أعيان الموجودات يمثل حجباً كثيفاً متراكمة تحجب الحقيقة، والتجلي الإلهي على قلب المؤمن لا يتم رلاً بعد ارتفاع تلك الحجب عن صورة العارف. وفي

هذا السياق يحتفي المتصوفة بالحديث القدسي: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن».^(٥٧)

هكذا يبدأ التجلي المعرفي بمبادرة إنسانية في اتجاه معاكس لاتجاه التجلي الوجودي، بحيث يمكن القول إن التجلي الوجودي يبدأ أولاً في عالم «برزخ البرازخ» ليصل إلى عالم الكون والاستحالة، في حين أن التجلي المعرفي يبدأ من عالم الكون والاستحالة مع بدايات معراج الصوفي في رحلته. وإذا كان التجلي الوجودي في أعيان الموجودات يجعل لها ظاهراً وباطناً، فقد يكون التجلي المعرفي على ظاهر الإنسان؛ فيدرك ظواهر أعيان الموجودات، وقد يكون تجلياً على باطن الإنسان - القلب - فيدرك علوماً من علوم الأسرار. وإذا كانت علوم معرفة الظواهر تحتل الخطأ وتحتاج تأويلاً، فإن علوم الأسرار ليست كذلك؛ لأنها أشبه بـ «النصوص» التي لا إشكال فيها. وهذه العلوم هي التي تمكن العارف من القدرة على فهم حقيقة أعيان الموجودات، والنفاذ إلى أسرارها الباطنة. وتزداد العلوم التي تنكشف لقلب العارف مع رقيه في المعراج. وكلما رقي درجة زاد التجلي في باطنه بقدر ما ينقص الوعي بظواهره، حتى يصل إلى حالة الفناء، أو المشاهدة النامة، فيفصر التجلي باطن العارف وظاهره، أو بالأحرى لنقل تنتفي الثنائية اليت مردها إلى عالم الكون والاستحالة. هذا الاستغراق إلى حد «الفناء» يمثل نوعاً من الموت «الاختياري» تنقش فيه الحجب، ويصبح البصر بصيرة، وهي الحالة التي لا تحدث للإنسان العادي إلا بالموت، حين يصبح البصر حديداً، فيقال له: «لقد كنت في غفلة عن هذا فرفعنا عنك غطاءً فيفصرك اليوم حديد» (ق ٥٠، الآية ٢٢).

إن حالة «الفناء» تلك ليست إلا بقطة من «الغفلة» التي يعيشها الإنسان العادي وتستغرقه. هي بقطة من الحياة في عالم الصور، التي هي أشبه بالصور التي تتراءى للنائم؛ فيظننها حقيقة ثم يستيقظ فيكتشف أنها كانت أوهاماً. وليس الوجود في نظر ابن عربي في حقيقته إلا خيالاً يماثل الصور التي تتراءى للنائم في أحلامه. والمرتب المختلفة والمتعددة للوجود من أولها إلى تلك الحقيقة؛ «إذا ترقى الإنسان في درجة المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة وأن الأمر الذي هو فيه رؤياً إيماناً وكشفاً. ولهذا ذكر الله أموراً واقعة في ظاهر الحس وقال «فاعتبروا»، وقال: «إن في ذلك لعبرة»، أي جوزوا واعتبروا مما ظهر لكم من ذلك إلى علم ما بطن منه.»^(٥٨)

هكذا تمثل مراتب الوجود حجاباً على الحقيقة، كما تمثل الصورة في «الرؤيا» غطاءً على المعنى، وتصبح رمزا يحتاج إلى تأويل. يحتاج الوجود إلى تأويل معناه ودلالته بما هو صور وكلمات دالة على مدلول كامن خلف رمزيتها. ولي هذا التأويل لكلمات الله الوجودية أمر متاح لكل البشر، بل هو هبة إلهية يختص بها من البشر من تحقق بحقيقته الكونية والإلهية معاً، أي بحقيقته من حيث كونه «كلمة» أيضاً. والعارف وإن عاد من حالة الفناء يظل في حالة «اليقظة»، أي لا يعود أبداً لحالة «النوم» التي يحييها غير العارفين. وبذلك يظل الحق معه؛ فيراه في كل شيء مهما اختلفت

التجليات وتعددت الصور، لأنه في كل مجلي يعرفه ولا ينكره.^(٥٥)

٦- تأويل القرآن: كلام الله في الوجود

يتماثل تصور ابن عربي للنص الديني مع تصوراته الوجودية والمعرفية، فهو الوجود المتجلي من خلال اللغة. إنه «جوامع الكلم» - كما قال الرسول (صلى الله عليه وسلم)^(٥٦) - التي توازي الوجود وترمز إلى حقائقه، كما توازي الإنسان وترمز إلى حقائقه. وإذا كان الإنسان هو البرزخ الجامع بين الحق والخلق، أو بين باطن الوجود وظاهره، كما سبقت الإشارة، فالقرآن يمثل «البرزخ» بين الحق والإنسان، وبهذا المعنى هو برزخ الكلمة الجامعة. يتأمل ابن عربي الآيات الأولى من سورة «الرحمن»، وكيف جمعت بين «تعليم القرآن» و «خلق الإنسان» ثم تعليمه «البيان» على هذا الترتيب: «فقلوه: «الرحمن علم القرآن» نصب القرآن، ثم قال: «خلق الإنسان علمه البيان»؛ فينزل عليه القرآن ليترجم منه بما علمه الحق من البيان، الذي لم يقبله إلا هذا الإنسان. فكان القرآن علم التمييز، فعلم أين محله الذي ينزل عليه من العالم؛ فنزل على قلب محمد - صلى الله عليه وسلم - نزل به الروح الأمين. ثم لا يزال ينزل على قلوب أمته إلى يوم القيامة، فنزوله في القلوب جديد لا يبلى، فهو الوحي الدائم. فللرسول - صلوات الله وسلامه عليه - الأولوية في ذلك التبليغ إلى الأسماع من البشر. والابتداء من البشر؛ فصار القرآن برزخاً بين الحق والإنسان، وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه؛ فإن الله جعل لكل موطن حكماً لا يكون لغيره. وظهر في القلب أحدي العين؛ فجسده الخيال وقسمه، فأخذه اللسان فصيره ذا حرف وصوت، وقيد به سمع الأذان وأبان أنه مترجم عن الله لا عن الرحمن لما فيه من الرحمة والقهر والسلطان... فالكلام لله بلا شك، والترجمة للمتكلم به كان من كان؛ فلا يزال كلام الله من حين نزوله يتلى حروفاً وأصواتاً إلى أن يرفع من الصدور ويحيى من المصاحف، فلا يبقى مترجم يقبل نزول القرآن عليه، فلا يبقى الإنسان المخلوق على الصورة.^(٥٧)

في هذا النص يخوض ابن عربي في بحار من الفكر هائلة؛ فالقرآن ليس إلا ترجمة للبيان الذي علمه الرحمن للإنسان حين خلقه، ولم يقبله إلا الإنسان الكامل. من هنا نفهم كيف أن القرآن «علم تمييز»، فهو نزول على القلب ليترجم به الإنسان ما سبق من البيان الذي علمه من الرحمن. وليس تبليغ محمد للقرآن، الذي نزل به الروح الأمين على قلبه، إلا ترجمة إلى اسماع البشر. في هذه الترجمة يتحول القرآن عن حالة «الأحدية» في القلب ويصبح حروفاً وأصواتاً؛ أي ينتقل من الأحدية إلى «الكثرة». وهنا تكمن الموازنة بين القرآن ومستوى الوجود الأول في «البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ». ولكن القرآن بالإضافة إلى ذلك يتجدد نزوله على قلوب العارفين، الذين يقومون بذورهم بإبلاغه للبشر. وهذا التجدد في النزول مرتبط بتجدد المعنى والدلالة؛ فالرسول في الواقع - حسب ابن عربي - له الأولوية في التبليغ، والذي يواصله العلماء؛ أليس العلماء ورثة الأنبياء؟^(٥٨) القرآن إذاً في هذا

التصور مواز للوجود ومواز للإنسان في نفس الوقت؛ إذ هو «برزخ جامع» بينهما وبين الحقيقة الإلهية من حيث كليته، أي قبل أن يتحول في الأسماع إلى حروف وأصوات. فإذا تحول إلى حروف وأصوات، أي انتقل من حقيقته الباطنة وظهر، صار له - مثل العالم والإنسان - جانبان: «باطن» هو جمعيته من حيث النزول على قلب النبي وتجدد نزوله على قلوب العارفين، وجانب «ظاهر» من حيث تلاوته باللسان.

هذه التفرقة بين جانبي القرآن - الباطن والظاهر - تمكن ابن عربي من حل معضلة قدم القرآن وحدوثه. إن كلمات الله الوجودية لها - كما أشرنا - وجه إلى القدم ووجه إلى الحدوث. هي قديمة من حيث وجودها في العلم الإلهي، ومحدثة من حيث ظهورها في أعيان صور العالم. والقرآن بالمثل قديم من حيث جمعيته ووجوده الكلي في العلم الإلهي، ومحدث من حيث نزوله على قلوب العارفين وتلاوته باللسان: «له الحدوث والقدم؛ فله عموم الصفة، فإن له الإحاطة ولنا التقييد»^(٩٩). فالقرآن كالوجود والإنسان، جامع للقدم والحدوث، والظاهر والباطن، فاجتمعت فيه كل الحقائق الإلهية والكونية. وإذا كان الوجود ينقسم إلى مستويات أربعة كلية - عالم البرزخ وعالم العقول الكلية (الأمر) وعالم الأرواح (المخلوق) ثم عالم الكون والاستحالة - فمن الطبيعي أن يقوم البناء الدلالي للقرآن على نفس المستوى الرباعي. يتكون القرآن من «ظاهر» و«باطن» و«حد» و«مطلع»، وهي مراتب ومستويات دلالية تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته. هذا بالإضافة إلى أن لكل موجود من الموجودات ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً. الظاهر هو ما ندركه بالحواس في خبرتنا اليومية، والباطن هو الروح التي تمسك الصورة الحسية وتحفظها. أما الحد فهو ما يميز الموجود عن غيره من الموجودات، والمطلع هو غاية الوجود ونهايته. للإنسان كذلك ظاهر هو صورته، وله باطن هو روحه المدبرة لصورته، وله حد يميزه عن الحيوان والنبات والجماد، وله مطلع هو غايته ونهايته. هذا التقسيم ينطبق أيضاً على مرتبة الألوهة؛ فلها ظاهر وباطن وحد ومطلع يعبر عنها بالأسماء الإلهية الجامعة، وهي «الأول والآخر والظاهر والباطن».

ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر منه ما أعطتك صورته، والباطن ما أعطاك ما يمسك هذه الصورة، والحد ما يميزه عن غيره، والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به. وكل ما لا تكشف به فما وصلت إلى مطلعته... لا فرق بين هذه الأمور الأربعة لكل شيء، وبين الأسماء الإلهية الجامعة: الاسم الظاهر، وهو ما أعطاه الدليل، والاسم الباطن وهو ما أعطاه الشرع من العلم بالله، والأول بالوجود والآخر بالعلم»^(١٠٠).

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن هذه الجوانب التي تنتظم مراتب الوجود الكلية، كما تتواجد في كل موجود على حدة، ليست جوانب منفصلة عن بعضها البعض، والأخرى القول أنها متداخلة تتداخل تفاعل. فالظاهر يحيل إلى الباطن، وتأمل الباطن يكشف مستوى الحد، وتفاعل الثلاثة يفضي إلى

الوصول إلى المطع. تأمل عالم الكون والاستحالة مثلاً - العالم الظاهر - يحيل إلى عالم الخلق - العالم الباطن -، ومع رقي المعراج يصل العارف إلى عالم الأمر - عالم الحد - والذي يعد عالم الخلق بالنسبة له «ظاهراً». ثم يكون الرقي النهائي إلى عالم المطع بالوصول إلى برزخ البرازخ الذي هو باطن عالم الأمر. هذا التداخل قائم بنفس الدرجة بين مستويات «الظاهر» و«الباطن» و«الحد» و«المطع» في البنية الدلالية للقرآن. هذه الموازنة التي يقيمها ابن عربي بين القرآن والوجود موازنة أنطولوجية وجودية بقدر ما هي أيضاً معرفية؛ لأن أساس الوجود والقرآن معاً هو «العما» = النفس الإلهي»، الذي ظهرت فيه أعيان صور الموجودات، كما ظهرت فيه حروف اللغة التي تشكلت منها الكلمات الإلهية.

الوجود // اللغة // القرآن

من هذا المنطلق لا يصحح القرآن مجرد نص لغوي تاريخي تتحدد دلالاته وفقاً لقواعد وأصول موضوعية في بنية اللغة العربية؛ فاللغة العربية ذاتها مجرد مظهر ومجلى للغة الإلهية. القرآن كلام الله، والوجود كلام الله كذلك. وليس المهم عند العارف فهم كلام الله من خلال ظاهر اللغة، بل الأهم هو الاستماع إلى المتكلم من خلال مجالي كلامه على مستوى الوجود والنص معاً: «اتل القرآن من حيث هو كلام الله تعالى، لا من حيث ما تدل عليه الآيات من الأخبار والأحكام؛ فإنه الران (= الصدا)»^(١٣١). وهكذا يجب أن تكون تلاوة العارف للقرآن تلاوة إنصات لتلاوة المتكلم؛ فيكون استماع العارف للقرآن استماعاً بالإنصات لكلمات الوجود في «الآفاق» ولكلمات «النفس» من الداخل، حتى يتبين له الحق من الآيات في الوجود / الآفاق وفي النفس.

«ولا تظن يا بني أن تلاوة الحق عليك وعلى أبناء جنسك من هذا القرآن العزيز خاصة. ليس هذا حظ الصوفي، بل الوجود بأسره (كتاب مسطور في رق منشور) تلاه عليك سبحانه وتعالى لتعقل عنه إن كنت عالماً (وما يعقلها إلا العالمون). ولا تحجب عن ملاحظة المختصر الشريف من هذا المسطور، الذي هو عبارة عنك، فإن الحق تعالى تارة يتلوه عليك من الكتاب الكبير الخارج، وتارة يتلوه عليك من نفسك. فاستمع وتأهب لخطاب مولاك إليك في أي مقام كنت، وتحفظ من الوقر والصمم؛ فالصمم أفة تمنعك من إدراك تلاوة الحق عليك من نفسك المختصرة، وهو الكتاب المعبر عنه بالفرقان؛ إذ الإنسان محل الجمع لما تفرق في العالم الكبير»^(١٣٢).

وهذا الربط بين كل من الوجود (الكتاب الكبير)، والإنسان (المختصر الشريف) من جهة، وبين «القرآن» من جهة أخرى، يجعل فهم النفس وفهم الوجود شرطين لفهم القرآن.

هكذا لا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص الديني والنفاذ إلى مستوياته المتعددة التي لا يفهما إلا الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره. وبالوصول إلى مستوى «الفناء» في الحق يصل العارف إلى مستوى الدلالة الكلبي. في هذا المستوى المعرفي تنحل كل الرموز

والإشارات، التي تجسدها اللغة الإنشائية. ويصبح القرآن بالنسبة للعارف خالياً من الإلغاز أو الرمز، اللذين يحجبان الإنسان العادي عن مستويات الدلالة المختفية وراء مستوى الظاهر اللغوي العرفي. أليس القرآن «ذكراً»، أي تذكيراً للنبي - صلى الله عليه وسلم - بما سبق له مشاهدته من الحقائق في معراج، وفقاً لفهم ابن عربي؟ وهو كذلك أيضاً بالنسبة للعارف الذي سلك على درج خطى محمد في معراج. وهكذا يصبح القرآن بالنسبة لكل من النبي والعارف خالياً من الإجمال والإلغاز والرموز والتورية، التي توجد في الشعر مثلاً:

«قال تعالى: وما علمناه الشعر وما ينبغي له: فإن الشعر محل الإجمال والرموز والإلغاز والتورية، أي ما رمزنا له شيئاً ولا لغزناه، ولا خاطبناه بشيء، ونحن نريد شيئاً آخر، ولا أجملنا له في الخطاب. إن هو إلا ذكر لما شاهدته حين جذبه غيبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا، فكنا سمعنا وبصره. ثم رددنا إليكم لتهتدوا به في ظلمات الجهل والكون، فكنا لسانه الذي يخاطبكم به. ثم أنزلنا عليه مذكراً يذكره بما شاهد؛ فهو ذكر له وقرآن، أي جمع أشياء، كان شاهداً عندنا، مبين ظاهر له لعلمه بأصل ما شاهدته وعيانه في ذلك التقريب الأتزه الأقدس، الذي ناله من صلى الله عليه وسلم. ولنا منه من الحظ على قدر صفاً المحل والتهيو والتقوى»^(١٣).

خاتمة

يظل الفكر الصوفي جذاباً في عمقه، مثيراً في روحانيته المحلقة في الأفاق المعرفية المتعددة: فلسفية وفقهية، ولغوية وتاريخية، فضلاً عن ذلك الزخم الشعري في لغته وأسلوب أدائه من حيث هو خطاب. ويتميز خطاب ابن عربي بصفة خاصة بسمه تركيبية مذهلة، تجعل قراءته مرهقة بقدر ما هي ممتعة. ولعل متعتها نابعة من إرهاب مكابدة حل شفرتها، أو بالأحرى شفراتها، لأنه الإرهاب المثير للتحدي، والذي يحول فعل «القراءة» إلى فعل إبداع حقيقي. كل ذلك رائع وجميل. لكن هل نجح منهج الستر والرمز في حماية «العرفان» من هجوم المنهجين؟ وهل نجحت محاولات الفلاسفة في إخفاء براهينهم عن عقول العامة من حماية الفلسفة؟ المتأمل لحال واقعنا اليوم في العالم الإسلامي يجد الإجابة واضحة. اختنقت روحانية الدين تحت وطأة الاستخدام السياسي النفعي له من جانب الحكومات والمعارضين على السواء. وبالمثل ضاعت الفلسفة، وتم تجريم الفكر باسم «الحفاظ» على التراث وحماية المقدسات. إن حجب المعرفة عن العامة بدعوى حماية عقيدتهم من الفساد كانت المقولة التي أشاعها المتصوفة والفلاسفة، ولعلها المقولة الوحيدة التي اتفق فيها ابن رشد، صاحب «تهافت التهافت» مع عدوه اللدود الغزالي، صاحب «تهافت الفلاسفة». ولم يدرك الجميع أن المقولة تفترض تعارضاً بين المعرفة الحققة والدين، هذا رغم أن جميعهم يؤكد عدم وجود مثل ذلك التعارض. لكن الإصرار على إبعاد العامة عن المعارف الحققة، أو إخفائها عنهم، يكشف تهافت ادعاءاتهم، أو يكشف

على الأقل تناقض مواقفهم. وتلك مواقف لا بد من مراجعتها مراجعة نقدية في عصر لا يعترف بالحدود ولا يقر التصنيفات. لتكن المعرفة كالماء والهواء، عبر تعليم ديمقراطي في مجتمعات تعترف بحق كل فرد المعرفة، وبحقه في حرية الفكر والتعبير. إن العالم الاسلامي مهدد بالعودة إلى عصور الفوضى، ما لم يفتح نوافذ مجتمعاته مشرعة لكل مواطنيه - بصرف النظر عن العقيدة والعرق أو الجنس والثقافة - وما لم يفتح نوافذ الحوار الحر الخلاق مع المجتمعات الانسانية كافة.

المصادر:

- ١ - رواء كل من البخاري ومسلم في صحيحهما: باب «الإيمان»، رقم ٣٧ في البخاري، وباب «الإيمان»، رقم ٥٧ في مسلم.
- ٢ - انظر: أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، القاهرة د. ت.، المجلد الرابع، ص: ٢٦٧.
- ٣ - انظر: «ديوان الحلاج» تحقيق: ماسينيون، باريس ١٩٥٥.
- ٤ - انظر: حي بن يقظان، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط٤، ص: ٩٠ - ٩٤.
- ٥ - يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى إخراج الفكر الصوفي بصفة عامة - وفكر «محيى الدين بن عربي» بصفة خاصة - من حظيرة الاسلام. وقد بلغ الحماس ضد التصوف بهذا الباحث - في نشره لكتاب برهان الدين البقاعي «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي» (تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٧م، المقدمة، ص: ١-١٦) إلى أن يضع له عنواناً من عنده يعلو على العنوان الأصلي للكتاب، هو «مصرع التصوف». وقد ذهب باحث معاصر آخر إلى اتهام «ابن عربي» بالقصد إلى التخريب العقائدي بنشر أفكار الباطنية - كالحلول ووحدانية الوجود - في أقطار الدولة الاسلامية. انظر: عباس العزاوي: محيي الدين بن عربي وغلاة الصوفية، ضمن «الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي»، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ / ١٩٧٧م، ص: ١٣١ وما بعدها.
- ٦ - ناقشنا بالتفصيل الخلاف بين «المعتزلة» و«الأشاعرة» حول قضية «اللغة» عموماً، ولغة الخطاب الإلهي على وجه الخصوص، في الفصل الأول من دراستنا «الانجاء العقلي في التفسير» (المركز الثقافي العربي، بيروت ط٤ ١٩٩٨م بعنوان «المعرفة والدلالة اللغوية». ص: ٤٣ - ٩٠. بما يقتني عن اعادته هنا، فليراجع هذا الفصل من يشاء.
- ٧ - انظر: الفتوحات المكية (أربعة مجلدات)، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، وهي طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر ١٣٢٩هـ، المجلد الثاني، ص: ٨٦ - ٢١٩ - ٢٢٠، والمجلد الثالث، ص: ٥٣٠.
- ٨ - ابن عربي: الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص: ٦٤٥.
- ٩ - انظر الشرح التفصيلي الذي يقدمه ابن عربي لرحلة الصوفي الوجودية، ولمراتب المقامات والأحوال في بعدها العرفاني والوجودي، في الفتوحات المكية، المجلد الثاني، ص: ١٣٩ - ٣٧٥.
- ١٠ - انظر: مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٦، ص:

- ١١ - انظر للنفري: كتاب المواقف، تحقيق: آرثر جفري، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤، ص: ٥١. ولابن عربي انظر: تنزل الأملك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلak، تحقيق: طه عبد الباقي سرور، «زكي عطية»، دار الفكر العربي، بيروت ط ١- ١٣٨٠هـ / ١٩٦١، ص: ١١٦.
- ١٢ - الفتوحات، المجلد الاول، ص: ٢٧٩.
- ١٣ - ابن عربي: عنقاء مُقَرَّب في ختم الأوليا - وشمس المغرب، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م، ص: ٢٠ - ٢١.
- ١٤ - تنزل الأملك، سبق ذكره، ص: ٣٦. وانظر ايضا: الفتوحات المكية، المجلد الاول، ص: ١٩٩ - ٢٠٠.
- ١٥ - انظر: كتاب الميم والواو والنون، ضمن «رسائل ابن العربي»، مجلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت. وهي طبعة مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط ١- ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م، ص: ٢ - ١٠. وانظر ايضا الفتوحات، المجلد الأول، ص: ١٦٩، والمجلد الثاني، ص: ٥٨١.
- ١٦ - انظر: الفتوحات، المجلد الاول، ص: ١٦٨.
- ١٧ - انظر: الطبري (محمد بن جرير) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١، المجلد الاول، ص: ٢٠٥ - ٢٢٤. وانظر كذلك السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين): الإتقان في علوم القرآن، جزءان في مجلد واحد، مطبعة الحلبي، القاهرة، ط ٣- ١٣٧٠هـ / ١٩٧٧م، ص: ٨ - ١٢.
- ١٨ - انظر: ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، كتاب التحرير، مصر ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م، ص: ٤٢٨.
- ١٩ - يراجع في ذلك تفسير الطبري، سبق ذكره، للآية السابعة من سورة «آل عمران».
- ٢٠ - انظر: محمد كمال جعفر: من التراث الصوفي، سهل بن عبد الله التستري (جزءان)، الجزء الاول، ص: ٣٥٩.
- ٢١ - انظر: سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في ايران، ضمن كتاب «شخصيات قلقة في الاسلام»، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٩، ص: ٣٧.
- ٢٢ - المقدمة، ص: ٤٢٩ - ٤٣٠.
- ٢٣ - الأول هو الوجود الذي لا تقييد فيه من أي نوع، هو وجود ذاته ومن ذاته حيث لا يعقل بتاتا تصور أي تنائية أو كثرة في صعيد هذا الوجود. والثاني هو الوجود المطلق، ومعنى أنه مطلق أنه وجود غير مشروط بأي شرط: إذ الاطلاق ليس شرطا. والفاارق بين مرتبة الوجود الثاني هذه وبين مرتبة الوجود الأول هو وجود صفة «الاطلاق» في الثاني دون الأول. انظر: عثمان يحيى: نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الاسلامي، ضمن كتاب «الكتاب التذكاري لمحيي الدين ابن عربي»، سبق ذكره، ص: ٢٣٨. وانظر ايضا: عبد الرزاق الفاشاني: شرح فصوص الحكم، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ط ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م، ص: ٤ - ٥.
- ٢٤ - الفتوحات المكية، سبق ذكره، المجلد الثاني، ص: ٣١٠ - ٤٢٠.
- ٢٥ - التقسيم - أولا - بحسب المخارج، وثانيا بحسب «الجهر والهمس»، وثالثا بحسب «الاطباق وعدم الاطباق»، ورابعا بحسب «الصوامت والحركات».

- ٢٦ - انظر : الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص: ٢٩١.
- ٢٧ - السابق نفسه، ص: ٦٧٥.
- ٢٨ - انظر: الفتوحات المكية، المجلد الثاني، ص: ٤٢٠. ٤٢٧.
- ٢٩ - انظر: الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٥٦٨، والمجلد الثالث، ص: ٢٩٦. ٤٢٠، وانظر ايضا: كتاب اصطلاح الصوفية، ضمن «رسائل ابن العربي»، سبق ذكره، ص: ١٢ - ١٤.
- ٣٠ - الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٤٣٠. ٤٣١. ٤٣٣.
- ٣١ - الفتوحات، المجلد الأول، ص: ١٢٥. ولابن عربي كتاب هام يشرح فيه تصوره الدائري للوجود شرحا تفصيليا شافيا. إنشاء الدوائر، تحقيق: نبيج، ليدن، ١٣٣٩هـ.
- ٣٢ - انظر تصورا دائريا للمراتب والأسماء الإلهية والحروف المرتبطة بها، ولأسماء أرواح الأنبياء التي تسكن الأفلاك السبعة المتحركة في:
- Titus Burckhardt. Mystical According to Ibn Arabi, trans. Bulent Rauf, Gloucestershire - England 1977, p. 32 - 33.
- ٣٣ - انظر : الفتوحات، المجلد الأول، ص: ٥٨، والثاني، ص: ٣٩٥. ٤٢١ - ٤٦٩.
- ٣٤ - الفتوحات، المجلد الرابع، ص: ٦٥، وانظر ايضا ص: ١٠٤-١٠٥. ١٦٦-١٦٧، وكذلك المجلد الأول، ص: ١٦٨ - ١٦٩، والثالث، ص: ٢٨٣.
- ٣٥ - انظر في تحليل دلالة الشكل الكتابي لحرف النون: الفتوحات، المجلد الأول، ص: ٥٣.
- ٣٦ - الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٣٣١ - ٣٣٢.
- ٣٧ - الفتوحات، المجلد الأول، ص: ١٦٩.
- ٣٨ - السابق نفسه، ص: ١٠٢. وينسب ابن عربي هذا القول للشبلي.
- ٣٩ - السابق نفسه.
- ٤٠ - ناقشنا هذه القضية تفصيلا في الفصل المشار اليه سابقا (حاشية رقم ٦) من كتابنا «الاتجاه العقلي في التفسير»، سبق ذكره.
- ٤١ - الفتوحات، المجلد الرابع، ص: ٤٠٢.
- ٤٢ - الفتوحات، نفس المجلد، ص: ٦٥.
- ٤٣ - يمكن الرجوع لهذه الموازة في: الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص: ١٢٠ - ١٢١، والثاني، ص: ٤٤٦. ٤٤٧. وانظر ايضا: انشاء الدوائر، سبق ذكره، ص: ٢١ - ٣٢، وعقلة المستوفز، ص: ٣٢ - ٣٣، والتدبيرات الإلهية، ص: ١٠٨ - ١٠٩. ٢١٠ وما بعدها. والكتابان ضمن «انشاء الدوائر».
- ٤٤ - الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ٣٤٣.
- ٤٥ - الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٤٦٨.

- ٤٦ - الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ١٢٤. وانظر ايضا: عقلة المستوفز، ص: ٤٥ - ٤٧، وعنقاء مغرب، ص: ٣٨. وقد سبق ذكرهما.
- ٤٧ - فصوص الحكم، تحقيق: ابو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٤٦، ص: ٤٩. وانظر ايضا: الفتوحات المكية، المجلد الاول، ص: ٤٣٩.
- ٤٨ - حديث ورد في صحيح البخاري، باب الاستئذان، رقم ١، وفي مسند ابن حنبل، المجلد الثاني، ارقام ٢٤٤. ٢٥١، ٣١٥. ٣٢٣... الخ. وانظر كيف ينطلق ابن عربي من هذا الحديث ليستنبط حقيقة الانسان وتمثيله للصورة الالهية في:
- الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٤٦٨.
- ٤٩ - الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ٣٤٣.
- ٥٠ - عقلة المستوفز، ص: ٤٢.
- ٥١ - الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ٣٩٠.
- ٥٢ - انظر: الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ٣٤٣ - ٣٤٤، والثاني، ص: ٤٦٨.
- ٥٣ - عن القلب وموقعه من الملكات الانسانية، ودوره العرفاني انظر: الفتوحات، المجلد الاول، ص: ٩٠، والتدبيرات الالهية، ص: ١٣٣، وأخيرا مواقع النجوم ومطالعة أهلة الأسرار والنجوم، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م، ص: ١٣١.
- ٥٤ - الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٣٧٩.
- ٥٥ - انظر: الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ٢٣٤ - ٢٣٥.
- ٥٦ - أوردته البخاري في صحيحه، كتاب تعبير الرؤيا، رقم ١١، ومسلم في صحيحه ايضا، كتاب المساجد، ارقام ٥ - ٨.
- ٥٧ - الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ١٠٨.
- ٥٨ - البخاري، باب العلم، رقم ١٠.
- ٥٩ - الفتوحات، المجلد الرابع، ص: ٤٠٢، وانظر ايضا ص: ٤٧٣.
- ٦٠ - السابق، ص: ٤١١.
- ٦١ - العبادلة، تحقيق: عبد القادر احمد عطا، مكتبة القاهرة ط ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م، ص: ١٤٦.
- ٦٢ - مواقع النجوم، سبق ذكره، ص: ٦٧ - ٧٨.
- ٦٣ - الفتوحات، المجلد الأول، ص: ٥١.

ملف الصوفية

في كتاب ينشر لأول مرة

ابن عربي في حوار ميتافيزيقي

ستيغان روسولي

« كتاب المشاهد الإلهية » عبارة عن محادثة ميتافيزيقية يعقدها الشاب ابن عربي مع الله وفيها يتعلم أسرار الخلق، والوظيفة الجليلة الآيلة إلى الانسان في اقتصاد العرفان، والقوانين الخفية للمعرفة التوحيدية، أي « التوحيد ». هذه المحاولة الواعدة التي وضعها الشيخ الأندلسي الشاب، جرى تدبيجها في مدينة إشبيلية في عام ١١٩٤ ميلادية (عام ٥٩٠ هجرية) حيث أمضى ابن عربي فترة شبابه، وتلقى خلالها الأساس الجوهري لتفقه الأولي في التصوف. ولما كان مولوداً في مرسية عام ١١٦٥، فإنه كان إذاً في التاسعة والعشرين من العمر، وكان في مرحلة صياغة أولى كتاباته الصوفية. وسوف نرى لاحقاً أنه أهدى « كتاب المشاهد » إلى واحدٍ من أوائل شيوخه وأساتذته الذي كان له تأثير كبير عليه، وهو الشيخ المهدي^(١).

منذ بداية واستهلال الكتاب، يشدّ ابن عربي على الطابع الإلهامي لرسالته التي يقدّمها باعتبارها « مشاهد الأسرار القدسية » و« مطالع الأنوار الإلهية ». كل مشهد من المشاهد الأربعة عشر التي يتألف منها الكتاب، متولد عن طلوع نجم خاص (مسجل) في السجل المخصص لمعرفة وسلوك الطريقة^(٢). والقلب بوصفه موضعاً لتجلي الحضرات الالهية، هو العضو المعين لاستقبال هذه الرؤى الصوفية. وقد حدّد المؤلف بدقة رمزيته (القلب) في خاتمة الكتاب. وهذه الخاتمة أو الفصل المخصص للخلاصة مفصّل عنها منذ مستهل الكتاب، وهي نفاخ مكرّس لإثبات وتأييد قيعة التعليم الإلهامي الذي ينادي به ابن عربي، مستنداً إلى سلطة القرآن والسنة. فهو يوضح بدقة، منذ فاتحة رسالته، بأن هذه المكاشفات المتنوعة مستخرجة « من الخزائن (الإلهية) المقولة » في غيبات الأزل، أي من العالم ما فوق الطبيعي المحض والذي يشكل الخريطة الباطنية للجوهر غير المشروط. بعبارة أخرى، يتوجّه هذا الكتاب إلى سالكي ومتلقّي الطريقة، أي أهل العرفان، الذين يسعهم وحدهم أن يفهموه حدسياً.

وما على الهاوي الذي لا يشعر بأنه في عدادهم إلا الاكتفاء بتذوق النثر الملهم لابن عربي أو، بحسب نصيحته، أن يذهب للإستيضاح مباشرة، من المريدین، أي أهل الطريقة. إن تأمل ابن عربي ينمو داخل الدوائر العليا للتصوف النظري وينقل الخطاب الملهم المأخوذ في عالم الغيب في قالب خطاب حواري تحتفظ الألوهية بالبادرة فيه. إنه مثال على موارد التربية الإلهية التي تسم على وجه التخصيص باطنية المتصوفة المسلمين.

الرمزية في غاية الشراء، ومعظم الموضوعات (التيماث) الرئيسية يأتي ناجحاً وموفقاً. على أن نطع عرضها عويص وصعب وشديد التلميح إلى حد أنه بدا لنا ضرورياً أن نقترح على القارئ تقديمات خاصة مهيأة لكل فصل. هذه المفاتيح المقترحة للقراءة ليس لها بالطبع أن تنوب عن التأمل الشخصي المتروك لسريرة كل واحد، وليس لها أيضاً أن تحل محل السباحة الروحية المتبوعة بالغطس في البحر المحيط الإلهي للعثور على «مفاتيح خزائن الذات» (راجع الفصل التاسع). وهذه المفاتيح السرية، كما يبرهن ابن عربي، لا تعطى إلا إلى حجاج التوحيد، إلى مريدي «الفناء» الصوفي.

روح الله، أو نوره⁽³⁾ ينكشف من خلال الأربعة عشر مشهداً المضنية التي يتلقفها متلقيها المحفوظ، أي روح الشيخ ابن عربي. وخلف الرمزية المتكررة لأنوار التجلي الإلهي، يتبدى التأمل السري لعالم شاب في التصوف أخذاً في تسليط نبراته الأولى. يتقدم «كتاب المشاهد» كما لو أنه مناجاة صادرة عن الروح، إذ تقوم بإعادة تأليف لتكوين أصولها في قلب الله، لانسباطها ولشرطية مخلوقيتها في الصورة الإنسانية، ولتحولها مجدداً نحو الوحدة الأساسية. إن الشهادة على الواحد أو التوحيد تتأسس ميتافيزيقياً على الميثاق الأصلي المعقود في الأزل السماوي بين الله وبين الإنسانية. إنها الاستجابة المذعنة للطلب الإلهي: «ألستُ بركم؟»⁽⁴⁾.

هذا الإنتلاف يحدد مسبقاً «الأخذ» المتبادل لطرفي الديالكتيك المقام بين الله وبين شاهده في التأمل (أنظر الفصل الثاني). إن استجماع التفكير حول المركز الباعث للنور الأصلي يطغى على التأملات (النظرية)، العويصة أحياناً، ولكن المحصنة دائماً، والتي يفصح عنها ابن عربي الذي يجعل من روعية البحث والتحقيق ميزته الأولى. فتأمله يدور في حركة لولبية حول موضوع بعينه ينكشف، ولكن سرعان ما يتخفى، بعد أن قبض لمح في فجر أو عند مغيب الإلهام موضعي. بالفعل، إن لمعان الألوهية لهو نور يعمي البصر ولا يمكن أن يلتقط منه سوى الانعكاسات المرتسمة فوق المياه المتحركة للوعي، هذا في حال ما تستنى لنجم من نجوم القلب أن يظهر وبضئته. بواسطة أو عن طريق الروح الإلهية، يبث ابن عربي حواراً قائماً على التناوب بين الله وبينه، وهذا الحوار هو في الواقع ضرب من المناجاة الذاتية للنفس المستغرقة في التأمل. وإذا يتخلى ابن عربي عن الإحاطة بالطبيعة الفائقة الوصف لله والتي تتعالى على كل وصف، إثباتاً كان أم نفيًا، فإن تأمله النظري يروح ينصب على الشبكة المعقدة أهدياً للعلاقات الداخلية للطبيعة الإلهية مع العقل الانساني، أي هذه «النفس

الناطقة» التي يتحدث عنها الفلاسفة. إن هذا الخطاب الجدلي (الديالكتيكي) الذي يشهد على هذه العلاقة يقوم بطبيعة الحال بتفجير الإطار المنطقي للمقاييس التكوينية بين الانسان والعالم من جهة، وبين الله والانسان من جهة أخرى. ذلك أن القانون الثابت لتلاقي المتقابلات يقوم دائماً بأعادة النظر في العلاقة خالق - مخلوق، الرب - العبد، كي يُبرز ويسم التباس الحقيقة الإلهية الماثلة في الانسان. وبذلك ترتسم بدقة ومن ذي قبل الخطوط الرئيسة لميتافيزيقا ابن عربي المتعلقة بالموقع الوجودي (أنطولوجيا) لأشكال التجليات، بالوظيفة الذهنية للخيال الفاعل، وبالأنثروبولوجيا (الإناسة) الروحية.

بالرغم من تمتعها بوحدة جماعها، فإن الرسالة تنطوي على عدد من الهفوات، وعلى بضعة استطرادات وتداعيات، وهي مكتوبة بأسلوب محكم الاغلاق في صورة مقصودة وإرادية، وهو أسلوب سوف يستكملة ابن عربي إلى حد الإتقان في مرحلة النضج. إن فكرة القائم على الإضمار وبلاغة التقابلات (نور - ظلمات، كلام - صمت، سعادة - شقاء، عقاب - ثواب، وهلم جرا) تعكس كلها التأثير الطبيعي والعميق للسجل القرآني المتعلق بعالم الغيب والآخرة. وموضوعاته (تيمات) المفضلة، المتكررة خلف الحكمة المتقاطعة «لكتاب المشاهد»، لهي، على كل حال، عالية المدى. فهي تتعلق بالإمسك المفارق بناصية المعرفة الصوفية، ببلاغة ومهابة للحقيقة الالهية، بمختلف الطرق المفضية إلى الوحدة بالنظرية الخلاصية وبالأخرة الجماعية والفردية للنفوس، بشروط الهداية الالهية، بالحقوق الخاصة بالقطب الصوفي باعتباره مندوب الحضور الالهي⁽¹⁰⁾.

ينتظم جماع الكتاب حول ثلاثة مبادئ رئيسة لم يتوقف ابن عربي أبداً عن تعميقها طوال حياته كلها. وهي: الشعور بالتعالى الالهي (أي التنزيه) الذي يتخلل عميقاً العديد من المقاطع الرؤيوية؛ الوظيفة التلقينية الخلاصية الآيلة إلى الإنسان «الكامل»، الذي يجري تصوّره كما لو أنه مندوب من الله والناطق باسم حكمته؛ أخيراً، التأمل المتكرر في شروط اكتمال واقام التوحيد الباطني. هذه العوامل الثلاثة متداخلة التأثير وتخضع لبعضها البعض. وبالفعل، يتولى الانسان، بوصفه حاملاً وسنداً لتجلي الحضور الالهي، إقامة الصلة بين المخططين الالهي والمخلوق (المتعلق بالمخلوقات): فهو يُظهر ويجلو في صورة ملموسة أسماء وصفات الألوهية التي بفضلها يتعين ويتّصف الله في العالم. إذ تناط به مهمة خلاصية، فإنه (الإنسان) يمارس الأستاذية التلقينية الخاصة بشيخ الطريقة في التصوف.

من خلال تركيزه المكثف لصفات العلم والقدرة الإلهية على الإنسان، فإن ابن عربي يدخل مبدأ النسبية على فكرة العبودية، الشديدة البروز في الوحي القرآني، حيث نجد أن مكانة المؤمنين العاديين، مثلها مثل مكانة الأنبياء، تستدعي الإذعان الكلي والإمعاء أمام الإرادة الإلهية. فالخدمة الإلهية، كما يتصورها ابن عربي، ليست فحسب المبدأ الأخلاقي المشترك للفقر والتجرد الروحي الهادف إلى

فناء الأنا الأرضية والمحدودة، وهو الفناء الذي بواسطته يتوصل الصوفي إلى الاتحاد وإلى الحرية. المكانة الروحية والأخلاقية للولي تستكمل بطريقة ما دعوة الأنبياء، وخصوصاً دعوة رسول الله محمد بوصفه خاتم النبوة. بحيث أن مهمة الانسان تكون خاضعة للوظيفة الإلهية بغية إعلان وفرض شريعة الله المفضية إلى الاتحاد اليباعث للتحويل. على هذا النحو يرسم ابن عربي مميزات الحكيم العاقل بوصفه مندوباً للحضور الإلهي وبسيطاً للأمر الإلهي الخالق المفصح عنه في كلمة «كن» القرآنية. هذا التصور الحاسم للتحكم الروحي يفسر بدون شك طابع الحدة في عدد من الخطب التي تعظم القدرات الكبيرة، التي يتمتع بها الانسان الكامل الذي تتوظف فيه السلطة الإلهية. ومع أن تعاليم ابن عربي تستلهم حماسية المعرفة الخلاصية، فإنها تنم عن نوع من اللاتسامح، وهو نوع سوف يزداد حدة وبرزواً في مرحلة النضج. ففي داخل ابن عربي يتعايش ويتساكن عالم الكلام الواعظ المتأثر بالعلماء، والعارف الباحث عن طريق لخلاصه الشخصي برعاية الرحمة الإلهية.

على هذا النحو، وفي الفصل الرابع عشر، نشهد عملية تصفية حساب يقوم بها الشيخ الشاب حيال فئات مختلفة من البشر، إذ يرسلهم إلى جهنم بقوة الإله القاهر، وداخل هذا السيناريو الغيبي (الأخروي) الطنّان، يلعب ابن عربي دور «المخلص الرسولي» مترئساً الحزب الثامن من الروحانيين، وهو الحزب الوحيد المقبول في جنة المشاهدة السعيدة. كل الذين ابتعدوا عن الصراط المستقيم للاتحاد، كما يتصوره ابن عربي، يستحقون العقاب وأن «يككبوا في نار جهنم». إن الاطار القرآني المتعلق بالآخرة يسمح له بإضفاء صفة شرعية على هذه «العقلية ذات الطابع التفتيشي».

ثمة انطباع أولي عام يستخلص من قراءة الرسالة. وهو أنه يوجد وعي حاد للقدرة الكلية يعبر عن نفسه بواسطة الخطاب الإلهي، وهو وعي يغذي خطابه بلاغية قائمة على الوعد والوعيد، الشواب والعقاب. في عدد من المقاطع، يمدح التعالي الإلهي (التنزيه) إلى حد الإقراط، كما أن التنزيه يحفز على إطلاق تنبيهات وعقوبات ضد أولئك الذين يزعمون تعريف الله ويجهلون حدود معرفتهم بالذات (تحديداً في الفصل الخامس، في المقاطع المرقمة بين ٣٦ و٣٨). بوصفه موضوعاً للإستدعاء الإلهي، فإن الطائف بالمشاهدات يضطلع بمهمة المذكر والمرشد المخلص لطائفة الأولياء. ها هنا نجد سمة مميزة للوظيفة الجليلة الممنوحة للشيخ باعتباره عميد وقاهر النفوس التي ينبغي عليه أن يحكمها باسم الله. إن الوظيفة الرئاسية للقطب الصوفي في عالم التصوف، بوصفها فيضاً إنسانياً للسلطة الإلهية المتحكم بالكون، لهي موضع تشديد خاص عن طريق الرموز المختلفة للإرشاد الإلهي، وهي الرموز التي تحمل عناوين الفصول الأساسية للكتاب. بالفعل، إن النور التلقيني الخاص الذي يتكشف عن طريق الأنجم المختلفة لكتاب المشاهد لهو ذو وجوه متنافرة. كل نجم هو صفة إلهية، وهو إذن في الوقت ذاته صفة للإنسان الكامل من حيث هو مندوب أو «خليفة» الله. وتبعاً للمنظورات، نجد أن النور الهادي الذي يتلقفه صاحب المشاهدات والطائف بها يتشخص خلف هيئة المطلع، المرشد،

الصخرة، الودد، وهلمّ جراً.

إن إناسة (انثروبولوجية) ابن عربي تستخلص سائر التبعات الناقحة عن مذهب القطب الصوفي، بوصفه الرئيس الأعلى للتراتب العالمي، ومحور الإتصال الضروري بين الله والعالم. فالقطب مكلف بتأمين عملية بث ونشر الأمر الإلهي المائل في فعل الأمر القرآني «كن». لدى ابن عربي، وفي صورة أوسع في إطار الطرق الدينية القروسطية المزدهرة آنذاك (في القرنين الثاني عشر والثالث عشر)، هذه الوظيفة التلقينية تصدر عن المفهوم الميتافيزيقي والأخلاقي، في آن، للانسان الكامل. ومعلوم كم هي مميزة في مدرسة ابن عربي. نصه اللامع والصعب، أي «كتاب التجليات الإلهية» لهو أسطع مثال على ذلك. إن المركزية الإلهية، عند ابن عربي، تقضي بداهة إلى مركزية إنسانية تفك عقدة الحبكة المتعلقة بالوحي الذاتي الإلهي عن طريق التجليات الإلهية. فعل الخلق نفسه يجري تصوره بصفته تجلياً إلهياً لفعل الإيجاد، وانتشاراً لنور الوجود المطلق الآخذ في الانبساط في صورة مكثفة انطلاقاً من نواة الجوهر المحض، وغير القابل للتصوير، نحو الدائرة العالمية للمتظهر الكوني الذي يحتل فيه الإنسان مركزاً مرجعياً.

من الأهمية بمكان أن نميز بين وظيفة الأقيوم الميتافيزيقي الذي يمثله الإنسان الكامل، حامل العلم الكلي والمتنوع بكل السلطات، وبين الشروط التاريخية لتطبيقها في الإطار المنظم للباطنية الإسلامية. فكما أن لله صفات عدة، فإن يمثله أو خليفته الروحي في الأرض يتمتع بتشخصات عدة. يبقى أن ابن عربي يميل إلى الاستحواذ على سائر المواصفات الكاريزمية وعلى كل السلطة الصادرة عن الإنسان الكامل. هذا الشعور بالإصطفاء الإلهي لهو في صورة مطلقة مكون لشخصيته وللدور البارز الذي يطمح إلى لعبه ضمن طائفة أولياء الله.

العالم الحقيقي، بحسب مذهب التصوف، هو العالم الذي يعلم كل الأشياء عن طريق الله، وينطبق العلم الإلهي، نظراً لكونه مكلفاً بفرض هذا العلم على أتباعه ومريديه. الحديث النبوي القائل بأن «العلماء ورثة الأنبياء»، والذي يستشهد به طوعاً ابن عربي، لهو من الأحاديث التي تسوّغ سلطة الشيخ، وهي سلطة ينادي بها فقهاء الشريعة (العلماء) بوصفهم حماة العقيدة والسنة. وإذ يرتقي إلى مرتبة «شاهد» الله، عبر المحطات المختلفة لمشاهدة نوره، فإن الولي المستدعي لهذا الشأن هو المتلقي المحظوظ للحكمة الإلهية التي يتوجب عليه نقلها (إلى الآخرين). إنه قطب الوعي الأرضي للآلوهية التي تقيم مع عبدها علاقة تنازعية مؤسسة على الجدلية القرآنية: رب - عبد.

في هذه الرسالة، ينهي ابن عربي منذ البدء وبارتياح رائع، جدلية تلاقي الأضداد (المتقابلات). وهذه الأخيرة تستند في صورة رئيسية إلى تفسير الآية القرآنية (11، XL11) المعلنه عن وجه النفي (ليس كمثله شيء) والشفوعة بوجه الاتبات (إنه السميع البصير). فالله لا يحوطه علم ولا يقبل الإشتراك في شيء من ناحية الجرهر الذي هو فائق الوصف. على أنه يحدد نفسه بحرية عن طريق

طريق صفاته المتعلقة بالعلم، والتي يظهرها بواسطة وعن طريق العارف. في هذا المنظار، فإن الفكرة القرآنية عن التشابه الذي يجري استبعاده عن الطبيعة الإلهية المحضة، يجري نقلها إلى صعيد التماثل الإلهي داخل المحسم الروحي الصغير (ميكروكوسم) الذي يشكّله الإنسان باعتباره توليفاً مفهوماً لكل الصفات الإلهية. وهذا هو معنى الحديث النبوي «خلق الله آدم على صورته»^(١٦). بعبارة أخرى، إن الخزانة القفولة للحكمة الإلهية الصوفية، والتي تشكّل غيبات الأزل الإلهي، تسمع بالتمعرف عليها كتجلّ إلهي خلف مظهر الصورة الانسانية التي تكشف خصائصها، وها هنا تحصل التولية الإلهية «للمصدقين» الذين هم مريدو الكمال. بيد أن الألوهية تمتنع على أي أخذ بواسطة الذهن البشري، لأنّ الله يكون «في ما وراء الأخذ» (أنظر الفصل الثاني).

في ما يتعدى لعبة الجدلية (الديالكتيك) الصوفية، فإن تعاليم ابن عربي، التي تدور حول المحور الإنساني (الأنثروبولوجي) للإنسان الكامل، تهدف إلى إعلاء الروح وصولاً إلى عتبة حدس روحي تقوم فيه مقارنتا الحقيقة الإلهية، أي عن طريق المثولية وعن طريق التعالي، بالانصهار داخل التجربة المظهرية للصمت الداخلي والحيرة (أنظر الفصلين الخامس والعاشر). فعندما يصمت القلب والعقل، تُحدث الألوهية فيهما نوراً حدسياً محضاً لحقائق الروح. يكون الإنسان عندئذ مرتفعاً إلى مرتبة الناطق باسم الأسرار الإلهية، وفقاً للحديث (النبوي) ومفاده «إن عبدي ينطق بلساني». إن شاهد المشاهد يضع على لسان الله الذي يستدعيه مباشرة، يضع خطاباً يتسم بالضرورة بطابع المفارقة، لأنّ الألوهية هي في آن واحد متعالية ومائلة، مرتبة من ناحية صفاتها المتجلية، وغير مرتبة من ناحية أخرى، وفي جوهرها (أنظر الفصلين العاشر والحادي عشر). وها هنا يكمن سرّ التربية الصوفية كلّ تلك التي يضطلع بها المطلّع، والمرشد وغيرهما من البدائل الرمزية للحضور الإلهي (أنظر الفصلين السادس والسابع)، على أن التجربة الصوفية الأكثر ارتقاءً تقع في ما وراء اللغة، وتقتضي التوصل إلى استجماع الروح في الصمت (الفصل الخامس) وفي النور المحض للألوهية (الفصل الحادي عشر).

إن دوران الحوار بين الله وبين الطائف (بالمشاهد) يجعل قراءة الكتاب تفتقد إلى السلاسة. فنحن نصطدم بالعبارة المتكررة «قال لي الله: .. قلت». هذا الجانب المزج الذي يعتبر القراءة يجد ما يكافئه من خلال الإنطباع بأن في الأمر إملاءً نبوياً مهيباً، يكون فيه الولي المخاطب لسان حالها الموجه إلى طائفة المؤمنين السالكين - الطريقة. فالله يُظهر، يتكلم، يُعلم، يأمر، يُنهى، ويتخذ من محاوره شاهداً. وهذه الأمور هي تنويعات خطاب يقوم على التحريض بقدر ما يقوم على التذكير والتحذير.

من المؤكد أن تراث التصوف الكلاسيكي في بغداد في القرنين الثامن والتاسع، كان قد قبيض له تحضير الأرضية المناسبة من خلال عمليات الشطح الصوفي المألوف لدى الحلاج والشبلي. على أن ابن

عربي يستبدل الإتيان العفوي للمفارقة الصوفية، بعبارات وجمل أكثر علماً ومعرفة كما أنها من الناحية المفاهيمية قوية الصياغة، بحيث تظل مثقلة جداً بالمضمرات. فهو يستغل الجدل (الديالكتيك) الفلسفي الذي يساعده على تغذية تأمله وعلى تنمية حاجة ضدية ونقيضة. وينجم عن ذلك مفعول تقابل في تبادل الأحاديث بين العبد وخالقه، الأمر الذي يضع موضع البداية مصادر تلاقي الأضداد. إن الكلمة (اللغووس) النبوية المملية في أسلوب نافذ وحاسم تصبح إسقاطاً للمناجاة الميتافيزيقية التي يعن فيها مؤلف «كتاب المشاهد».

إن الاستخدام المباشر أو المستوحى من مقاطع أو معادلات قرآنية يرفع فائدة الخطاب ويواصل في الوقت ذاته إرشاد المعنى التأويلي (المهرمطيقي). لقد أشرنا قدر المستطاع خلال تقديماتنا إلى العناصر أو المقاطع القرآنية التي أمكنها تحديد عملية وضع عناوين الفصول، وتوجيه تأملات المؤلف. لتوضيح وإجلاء مبادئ مذهب التجلي الإلهي، يستخدم ابن عربي براءة ومهارة الخطاب المتناقض المتوسل بالإثبات والنفي في صورة متناوبة أو متزامنة. الحدس الرئيسي المحفز على الخطاب المتسم بالمفارقة وعلى مراكمة الأوامر والأوامر المضادة المنقولة إلى المتصور، هو أن الألوهية تنكشف أثناء احتجابها. فالنور الإلهي الجوهر لا يُنفذ إليه، وهو يقرب من الظلمة الأصلية التي أخرج الإنسان منها. وهذا الأخير لا يسهه أن يلتقط منها سوى الحجب المختلفة للتجليات، بل حتى أنه عندما يتوصل إلى رفع هذه الحجب - السبعون ألف ستار لنور وظلمة وجه الله -، فإن شاهد المشاهد لا يعود يرى سوى انعدام أصله داخل الله (الفصل الثالث). والمقاطع الرمزية العديدة المتحدثة عن «الفناء» الصوفي في المنبع الإلهي، تقوم بنمذجة العودة إلى الشرط الآدمي الذي تنهل منه الروح داخل تناغم ووحدة الأصول. إنه تجديد إقامة التوحيد الأصلي الذي يرمز إليه الميثاق المعقود في الأزل بين الله والإنسانية قبل عملية الخلق (الفصل الثاني).

إن المحور الميتافيزيقي الذي يقوم بتعريف العلاقة بين «قطبي» الوجود، القطب الإلهي والقطب المخلوق، يجري تصويره بواسطة رمزية الشجرة. فكما أننا لا نستطيع معرفة الشجرة إلا من ثمارها، فإنه من الإشتقاق والتفرع يسعنا أن نعرف الأصل، ذلك أن شجرة التوحيد ليست جذعاً عارياً، فلهذه الشجرة تشعباتها المتعددة، وكل واحد منها يُظهر ملمحاً خاصاً ومفرداً للمشاركة في سلسلة الوجود. وكما يقول المؤلف، «فالكل متعلقة بالأرض»، أي بالذات في قلب العبد الذي يتعرف على ذاته بأنها محل يتوظف فيه حضور خالقها. وعليه، فإن قطبية الوعي المتأرجحة بين الرب (الإله الشخصي) والعبد، تستقر وتثبت في حال من التناظر العرفاني الكامل بين الأصل الإلهي والفرع الإنساني. ذلك أن كل واحد منهما يعرف الآخر بفضل معرفة هذا الآخر الذي هو في ذاته محلّ توظيف إلى حد أنه يصبح هو نفسه (الفصل الثاني عشر). وعند هذه الدرجة العليا يسطع «حق اليقين» الذي بلغني ويحور التمايز الموهوم بين «أنا» و«هو». إنه التوحيد المتصل بالهوية والذي بواسطته يؤكد الله ذاته

بوصفه «الشاهد الحقيقي للمشاهد» في قلب المؤمن الصدوق الذي هو مرآة تجليه (الله). وسعنا في هذه الحال أن نرفض المعادلة (المعرفة) وفقاً لهذه التنويع: «من عرف نفسه عرفه ربه». ذلك أن معرفة الله لنا في كينونتنا الجوهرية هي بالذات تلك التي قنحنا معرفتنا مثلما نحن معروفون ومنكشفون فيه (الله) بقوة الجذب الموجودة في النور الأصلي والأولي. ويستدعي هذا حصول اليقين بعدم القدرة وعدم الشوق إلى شيء غير الله، لأن في فناء وعيه في كينونة الله بأنه لم يكن شيئاً من قبل، يمكن للعبد أن يصبح شيئاً ما من خلال اشتراكه في النور الأصلي الذي ينبغي لزهد التوحيد أن يقوده إليه.

هذا الصعود نحو الاتحاد يتفق أو يتطابق مع نزول الحضور الإلهي في قلب الولي الصديق الذي يتوظف فيه هذا الحضور، بحيث يتحقق الحديث (النبوي) الرائع القائل بأن «قلب المؤمن عرش الله»^(٧). عندئذ يستطيع (العبد) أن يعرف ربه بالذات تبعاً للمعرفة عينها التي يمتلكها الله عن ذاته، وهي معرفة ساطعة، آنية وأزلية. لا أظن بأنني أكذب ابن عربي إذ أعيد تلخيص المنظور عن طريق هذه المعادلات. فهناك أولاً الجهل. ثم يأتي التمييز بين الكتلة السميكة للجهل وبين الجزء الصغير جداً للمعرفة. ومن ثم تنشأ العلاقة داخل التمييز. ينشأ بعد ذلك انشداد العلاقة المفضي إلى إلغاء التمييز. ثم الاتحاد بدون تمييز. ومن ثم التمييز داخل الوحدة. وفي النهاية يحصل الإكتفاء في وحدة التمييز. المحطتان الأخيرتان تتراسلان على التوالي مع «الفناء» و«البقاء»، أو أيضاً مع التوحيد المتعلق بالذات وحدها ومع التوحيد المتعلق بالذات مع صفاتها.

طالما لم نفهم بأن الذي يسأل والذي يجيب (الطالب والمطلوب) ليسا متحاورين اثنين متميزين الواحد عن الآخر، بل هما حقاً ازدواج التجلي لروح بعينها تتحرى هاوية أسباب وجود الأشياء وأغراض المعرفة، طالما لم نفهم ذلك فإن أي نور حقيقي لن يسعه أن يلغي الحجاب الموهوم والعنيد كذلك للتمييز بين «أنا» و«هو». إنه عصارة الرسالة التي حملها الحلاج والمجتمعة في إعلانه «أنا الحق» (أي أنا الله!) أو في صورة أكثر أمانة «أناي أصبحت الوجود الحق»^(٨). قول «هو» في هذه المرحلة، لهو بالتأكيد اعتراف بتعاليه وتنزيهه، إلا أنه أيضاً تعامل مع الله باعتباره (كياناً) آخر لا يحصل التماهي معه. إذا شئنا استخدام عبارات مسيحية، سنقول بأن حب القريب لم يفهم على أنه حب الله لذاته. إن أوائل كبار أتباع التحقق الصوفي - التستري، الحلاج، خراز، الشبلي - وغيرهم من متصوفة مدرسة بغداد التي يقودها الجنيد (توفي عام ٩١١) لم يكفوا عن التأمل في معجم ألفاظ الضمائر، باعتباره بحثاً جذرياً عن الهوية الإلهية التي يجدر العثور عليها. وفي نقطة الذروة من زهدهم، وجدوها في الشطح، بواسطة الإتحاد الصوفي مع «المحبوب». التجربة الدائرة على مثل هذا الانصهار الروحي مع الأنا الإلهية لم يكن متيسراً لها أن تحصل بدون استشارة وسواس الخطر، بل حتى الإستياء لدى علماء الكلام وفقهاء الشريعة المتخطفسين في ما يخص عقيدة التنزيه الإلهي

المطلق. وعليه فإن معظمهم (المتصوفة) كانوا يتفادون التعبير الصريح عن تجربتهم، فيما لم يخشَ آخرون، مثل البسطامي المشهور ومن بعده الحلاج، من إذاعة سر توحيدهم بلغة الشطح، وهي تعبير عفوي عن حقيقة جامحة منبثقة من القلب. كان الدرس قاسياً جداً - إذ نعلم نهاية الحلاج، شهيداً مصلوباً على يد القوة الدنيوية - إلى حد أن دعوة أساتذة التصوف تحولت شيئاً فشيئاً إلى خطاب من الطراز النفاحي والتحريضي، المزوج بالجدل. هذا ما حصل مع ابن عربي، الذي يعبر عن الرسالة الأساسية ذاتها بلغة مغلقة وحاسمة. على أن تأمله الرائع في «سر الهوتة» وفي «نور الحيرة» كستار أخير للحقيقة الإلهية، ينبغي اختراقه (الفصل العاشر) باعتبار أن ليس في العمق سوى شرح مسهب وطويل للشطح المعهود في التصوف البدئي^(١١).

عندما يزول حقاً الوهم المتعلق بآخر ينبغي معرفته، فإن العارف والمعروف لا يعودان سوى (كائن) واحد، وهو يصير أنا. هذا هو التوحيد الباطني للمتصوفين، وهو توحيد يتعلق حصراً بتولية الذات وفقاً لنمط المثولية، وليس بالذات الإلهية غير المشروطة والتي يطلق عليها اسم «الغيب» (المجهول، غير المرئي). عندئذٍ تعود النفس إلى كينونة وتفكير الله الذي يعيد قبولتها وفقاً للصورة الكاملة: وهي بالضبط الصورة النموذجية الأولية لآدم المخلوق «على صورة الله». إنه استتباب التكوين الإلهي البدئي (الفطرة) الذي يستدعي قيام تشابه وقياس بين الخالق ومخلوقه. يمكننا القول بأن العمل الخيميائي الكبير يقوم على صياغة «حجر التشابه»، وهو رمز رئيسي للإنسان الكامل. هذا المنظار يلتحق بضروب الحُدس الأساسية للخيمياء الروحية في تصوف ابن عربي، والتي قام بتوسيعها في رسالة خاصة^(١٢). فهو يقيم علاقة عضوية تجمع الموضوع (التيمة) القرآنية المتعلقة باستواء الرحمن على عرش الكون مع التنويع الصوفي لقلب العارف. هكذا تكون الأسماء الإلهية كلها، تلك التي جرى تعليمها لآدم أثناء فعل الخلق، تكون «مسجلة» (منقوشة) على هذا «الحجر الفلسفي» الذي هو القلب، من حيث هو وعاء النفخة الإلهية البدئية. الألف، وهو الحرف الأول في الأبجدية العربية ورمز الذات المحض، يلقي نفسه منقوشاً على كل شيء، يحمل سمة الوحدة الأولى. الإنسان يحوز في ذاته على سر الحجر، وهو سر الله المائل لزوماً في الصورة الإنسانية (الفصل الثالث). فالشيخ يذكر الحديث (النبي) عن القلب الموضوع «بين أصابع الرحمن»^(١٣). اكتساب العلم الفطري هو الذي يتطلب اذعاناً كلياً بين يدي الله (البند الأساسي للتوكل) واستعداد القلب لاستقبال سوانح النور الإلهي. وعلى هذا النحو يكون الإذعان لمشينة الغيب والذي يشكل الحضر، وهو مثال العبد الكامل، شخصته الروحية^(١٤).

وفي سبيل محبة هذا الغيب الذي هو الله، يكابد أولياؤه محتتهم التي يصف ابن عربي أطوارها في «كتاب المشاهد». وهي مغامرة تستدرج السالك إلى طريق البر وطريق البحر، وتقوده عبر الأنهار المفضية إلى المحيط الإلهي الوحيد ليقطس فيه، وتنقله على مدارج السموات الباطنية السبع للملكوت

(المملكة الروحية). ودائماً يجد المسافر، دليله ومرشده إلى منبع النور بواسطة نجم يطلع أمام عين القلب. من خلال المكابدات التطهيرية، والاشراقات الصوفية الآتية لتدعيمه، ومن خلال شهادات القدرة الكلية والعلامات السماوية والأرضية للجمال والعظمة (الالهيين)، يجتاز السالك مدارج الإستقامة الإلهية التي يجدر بها أن توصله إلى منتهى أشواقه. ويختم ابن عربي محاضراته بتأويل باطني «للمصراط المستقيم» المتصور بمثابة صعود (معراج) للقلب من خلال «الأقسام السبعة للإستقامة». إننا واجدون، ها هنا، ملخصاً لمذهب القيامة الروحية وهو يقوم حقاً بتلخيص الطبع المشترك الأساسي للتصوف على خطى سلالة من الكلاميين المتصوفة مثل المحاسبي، ولاحقاً الغزالي. في ما يتعدى شواغله الايديولوجية، فإن قيمة «كتاب المشاهد» تكمن في قوة الإستدعاء الإلهي الذي يؤول ابن عربي على نفسه التحدث باسمه. ويوصفه استدعاءً من الرب لعبده المصطفى، فإن الخطاب الصادر عن الحضور الإلهي يأتي في صورة امتداد للكلام النبوي. إن التناوب بين الأوامر والأوامر المضادة، بين الوعد والوعيد، إضافة إلى تراكم المفارقات، لهو أمر يهدف إلى كسر السلسلة الشاقة للخطاب المنطقي بغية إحداث بقطة النفس والمعرفة المطلوبة. على أن الإشراق الحقيقي لا يتحصل إلا بعد التيه في صحراء الجهل وارتقاء السالك في «بحر الحيرة» (الفصل العاشر). إن التبيين المتخفف بالمفارقة والدائر على التنزيه / المثولية ينحل في مذهب التجلي الإلهي للأشوار الهادية إلى المشاهدة. وسوف نرى لاحقاً الوظيفة الخاصة المنسوبة إلى مختلف الأنجم، وصلتها مع الرمزية العددية للسباعية المضاعفة. فهذه الرمزية هي التي تحكم بناء تأليف النص الذي يعنينا، وهي التي يجدر بنا أن نتفحصها الآن.

رمزية السباعية

سبق أن لاحظنا أن كتاب «المشاهد» يتقسم على أربعة عشر مشهداً، ومن خلالها تتكشف الألوهية بواسطة نجم خاص يعكس نورها في قلب العارف. ونجد في المخطوطات أن لائحة وعناوين الفصول موضوعة في المرة الأولى في نهاية التمهيد، ومن ثم مستعادة على التوالي في صياغة وإنشاء الرسالة. لمزيد من الوضوح، قمنا بنقل لائحة المحتويات هذه إلى آخر الكتاب. ولوضع عناوين هذه المشاهد، اكتفى ابن عربي في كل مرة بتبديل الموضوع التيممي الذي يتطرق إليه - نور العمد، نور المطلع، نور الأنهار، إلخ. - كذلك الأمر بالنسبة إلى تعيين النجم الخاص المفضى إلى المشهد الذي يتراسل معه. ولائحة المحتويات الموضوعة في بداية المؤلف تتضمن بانتظام حرف الجر (ب) لإظهار وإثبات، أنه بواسطة أو عن طريق نجم التمييز هذا أو ذاك يتوصل السالك إلى المشهد المحدد. لكن ابن عربي، وأثناء استعادته هذه الفصول داخل الكتاب، يترك هذه الصيغة ويستبدل حرف الجر «ب»

بحرف العطف «و»؛ الأمر الذي يقود إلى تبديل في العبارة، بحيث أن عبارة «مشهد نور الوجود بطول نجم العيان»، وهلم جرا، تصبح مجرد اجتماع واشتراك بين «نور الوجود» و«نجم العيان». إلى ذلك، نجد أن ابن عربي، في الفصول الأخيرة، لا يستعيد إلا بداية العنوان، بدون التذكير بالنجم المناسب للمشهد الذي يتحدث عنه، ماذا يغير هذا في الأمر، سيقول البعض؟ لا شيء في ما يخص الجوهر، على أن هذا التقلب، أعنى الانتقال الأسلوبى المنشود من «ب» إلى «و» في متن الكتاب، يدل على ما يبدو إلى أن العلاقة السببية التي شرع المؤلف في إقامتها في البداية بين هذا النجم وهذا المشهد، ليست صارمة بالقدر الذي كان يحسبه في البداية.

ويجدر بنا تفحص بعض ملامح هذه الرمزية النجمية (المتعلقة بالنجم). فكما أن الألوهية تمتلك صفات متعددة، وحول شمسها تدور كواكب ونجوم متنوعة ذات لمعان متغير يلتقطه مُشاهد العلامات الإلهية، على هذا النحو تبدى وضعية سالك المشاهد. في صورة محاكاة واقتداء بأبراهيم والأنبياء الآخرين المذكورين في الوحي القرآني، يستفيد المسافر الذي يتحدث عنه من أنوار الهداية الإلهية عن طريق الأنجم الباطنية للعالم الروحي والمُدرّكة بواسطة الخيال الفاعل بما في ذلك «الملوك» القابل للتمثيل في صورة سماء للنفس، والمرسم كما لو أنه وسيط بين العالم القابل للتعقل وبين ميدان الحواس. فالله ذو النور، بحسب الآية القرآنية «XXIV، ٣٥»، يهدي الأنبياء والأولياء بواسطة العلامات السماوية والمجرات. على النحو هذا يحفل القرآن كثيراً بالرموز الدائرة على التعليم والتفقيه النبوي بواسطة الشمس، القمر، فينوس (الزهرة) والترسيمات الفلكية المتنوعة المظهرة لجمال الانتظام الكوني، والشاهدة على القدرة الكلية للخالق. إن رصد السماء يسعف السائرين نحو الله بي سلوك الصراط المستقيم، شريطة أن يتجنبوا عبادة النجوم والكواكب^(١٣).

من بين المعالم البارزة للاهتمام النبوي بالنجوم، نجد أن الفصول المتحدثة عن الرؤى السماوية للملكوت والمعطاة لأبراهيم هي الأكثر دلالة. وقد جرى التوسع في تأويلها في أدب التصوف بغية إشهار تعلم المعرفة الإلهية من خلال مجاهدات الإرتحال نحو الوطن (أو المستقر) السماوي^(١٤). هناك أمثلة أخرى تشهد على سطوة هذه الرمزية النجمية بوصفها شهادة عن العناية الإلهية في القرآن^(١٥). وقد استلهم ابن عربي بالطبع نماذج قرآنية للرؤى النجمية التي تلبس التراث الديني المتصل بالتجربة النبوية. ونجد اشهارات عدة لهذا الوجه في مجرى الكتاب الذي وضعه ابن عربي (انظر الفصول، الرابع والسابع والثامن، تحديداً). مع ذلك، ثمة مشاهد عديدة تفتتح على نماذج أخرى من الرؤى المتعلقة بسجل الكونيات أو الميتافيزيقا. ينطبق هذا على (مشاهد) نور الألوهية، والصمت، والحيرة، وكذلك على رمزية السفر عبر الأنهار والمحيطات (الفصلان الثامن والتاسع). إن الموضوعية (التيمة) الإجمالية المتكررة والدائرة على السفر والبحث بجري إبرازها وإشهارها عن طريق انكشاف هذه الكيانات المضيئة المختلفة بالتراسل مع الأسماء الإلهية إذ هي (الكيانات المضيئة) علاماتها «المرئية»

في الملكوت. ثمة مقاطع عدة من سيرته الذاتية الروحية تؤكد الواقعة المشار إليها^(١١). فالشيخ يذكر، في مواضع عدة، الشمس والقمر، والنجوم عموماً، بل حتى يذكر في موضع واحد بنات نعش الصغرى في كتابه، ولكي يحضّر شاهد مشاهداته على اكتشاف الله وأسراره، نرى الكائن الأعلى يطلب منه: «انظرني في الشمس واطلبي في القمر وابحثني في النجوم». (الفصل الرابع، الفقرة العشرون). وها هو يذكر الشمس والقمر مرة أخرى، إذ أن الدفقات الروحية المتناوبة تحدّد شرط الصخرة السابعة في البحر الأخضر (الفصل الثامن).

في «كتاب المشاهد» يقترح ابن عربي نوعاً من التراسل بين أسماء وخصائص الحكمة الإلهية وبين الكشف عنها بواسطة الكيانات السماوية للملكوت. كلّ نور إلهي متجلّ تلتقطه عين القلب يخفي ملمحاً من ملامح العلم الفطري الميثوث عبر الكلام الإلهي. الخطاب الذي يوجّهه الله إلى «شاهدة في المشاهدة» لهو جوهر النور القابل للتعلّق والذي يكون هذا النجم حامله. هذا المعنى السري هو الذي يتعلق الأمر بولوجه، على هذا النحو، ومن خلال المحطات الأربع عشرة «لكتاب المشاهد»، نجد الكلام الإلهي، المحمول على صورة ومفهوم الإرسال المضيء، يولّد استفاقة النفس على الحقائق الميتافيزيقية التي ينبغي على السالك استيعابها، تأويلها ونقلها إلى أهل الطريقة. تعاقب الظهورات والإحتجابات المتصلة بأنوار المشاهدة التي تشكّل كذلك ستور وحجب تجلّيات الجلال الإلهي، هذا التعاقب يشترط عملية تعلّم أسرار الخلق ومعرفة التوحيد. هذا التعلّم أو التفقه ينمو عن طريق الحركة الجدلية (الديالكتيكية) الملازمة للتربية الإلهية. والحال، في صورة أساسية، أنه بواسطة «حضور الروح» الصادرة عن الأمر الإلهي، أي عن فعل «كن» القرآني، يُقاد السالك إلى تعلّم ومعرفة إرادة الله وأوامره ما قبل الأبدية.

ولئن كان الإنسان غير قادر على معرفة مقياس القدرة الإلهية التي تضطره إلى القنوع والارتضاء حيال جهله الأساسي، فإن الألوهية، وعن طريق التوسّل بها، تتكيّف مع ضعفه وتدلّه بأنوارها على مصيره وعلى الغايات الطريق التوحيدي المفضي إلى الخلاص، وبالتالي إلى السعادة. هذه التربية الإلهية تفعل فعلها بواسطة لمسات خاطفة، في أحوال صوفية أو شطحات عابرة، أو كذلك من خلال وقفات أكثر استدامة في محطات المشاهدة. كلّ عتبة للمشاهدة يبلغها السالك لكي أشبه بواحة من العذوبة والطمأنينة خلال محنة مكابداته في صحراء العبودية الإنسانية. فبالنسبة إلى سالك الطريق نحو الله، كل شيء يغدو علامة، و«آيات» الكتاب هي علامات قابلة للفهم مباشرة لدى الذي يحسن قراءة كتاب الوجود، الذي هو كلام الله المتحقق في فعل، والمثبت في البوحي القرآني. على أن الليل المتعاقب على النهار، الزمن، الفصول، النور، الظلمة، السماء، الأرض، أحكام الطبيعة، الأفلاك، الشمس والقمر، كل هذا يحمل دلالة محدّدة بدقة ويجدر بالسالك أن يفهمها في اللحظة التي تظهر فيها أمامه هذه «العلامة».

باستثناء الفصل الحادي عشر القصير، وهو عبارة عن رؤيا مهيبه وعظيمة للالوهية غير المحددة البتة، فإن كل نور يتقدم كما لو أنه صفة إلهية يجري تمثيلها عموماً بواسطة مفردة من المفردات المأخوذة من مصطلحات التصوف والفلسفة، وفي صورة أقل بكثير بواسطة كلمة مأخوذة من السياق القرآني، وهي حالة أشرنا إليها في التقديرات المتراسلة مع الفصول، هكذا هو الأمر بالنسبة إلى المرشد، والصخرة، والوُتد، إلخ. إن إحدى اللطائف الميتافيزيقية المرفهة لهذه الرمزية المتعلقة بالأنوار الالهية هي تلك التي تضع موضع البداية الوظيفية الإستقبالية والاشراقية للأنجُم المختلفة التي تعترض الأنوار، إذ يكون كل نجم من الأنجُم متوائماً ومتوافقاً مع واحدة من «لطائف» الإناسة (الأنثروبولوجيا) الصوفية: القلب، بوصفه مركزاً مرجعياً للإشراقات الإلهية، إضافة إلى المراكز الأخرى للوجدان التي تتصل به وتنصهر فيه، مثل «السِر»، «الروح» الفردانية، اللغز «الخفي»، وهلم جرا^(١٧). يوجد ترأسل عضوي بين الجسم الانساني الصغير (ميكروكوسم) وبين الأنوار المختلفة المنبعثة من العالم غير المرئي، من المنبع الإلهي المحبوب، والتي يحصل تسليطها على وجدان الصوفي، وهي التي يكتشفها هذا الأخير بفضل قوة لطائفه داخل «الملكوت»، وهو عالم أوسط للنفس العالمية الوسيطة بين العالم المحسوس والعالم ما فوق الطبيعي محضاً. انكشاف كل مشاهدة يتراسل مع عتبة أو مقام للمعرفة، وهي عتبة ينبغي عبورها وتجاوزها من أجل الذهاب نحو عتبة أخرى أكثر علواً وارتقاءً.

إن الأمر يتعلق بأخلاق التورغل أو «السلوك» المحدثة لاكتساب التدريجي لمراحل المعرفة التوحيدية التي يجد الصوفي أنه مدعو لاجتيازها. مثل منارة مرفوعة، يقوم كل نجم باطني للقلب بتسليط إضافة مناسبة فوق مساحة مظلمة من البحر المحيط الإلهي الذي يبحر المسافر عبابه. إنه (النجم) يمثل صفة لتجلي الله، ووجهاً للعناية التي يمارسها الله على صفوة عباده المخلصين، ذلك أنهم «بالنجم هم بهتدون». (القرآن XVI، ١٦).

أما بالنسبة إلى عدد هذه المشاهد (أربعة عشر)، فإنه غني عن القول أن ابن عربي استفاد في صورة متعددة ومقصودة من رمزية السباعية المضاعفة. ونحن نعرف الحكم الذي أعلنه أمام حلقة الشيخ المهدي (في تونس عام ٥٩٠ للهجرة) في المرحلة التي كتب فيها «كتاب المشاهد». فقد أعلن أمام الحاضرين المذهولين: «أنا القرآن والسبعة المضاعفة» (تلميحاً إلى الآيات السبع للفتحة)^(١٨). من حيث هو عدد تام، فإن الرقم سبعة ومضاعفاته يحقّر على إقامة العديد من التراسلات الكونية (الكوسمولوجية) والإناسية والقبائلية. ولئن كان عدداً مفرداً، مثل الواحد والثلاثة، فإن الرقم سبعة يرد إلى الوحدة، إلى الواحد الجوهرية، رمز الغيب. وهو يعبر عن تكاثره، وعلى النحو ذاته، نجد أن مبدأ مضاعفة السباعية هو الذي يحدد عدد المشاهد الأربعة عشر. لقد حدد ابن عربي بدقة، وفي موضع آخر، مفهومه للعدد أربعة عشر باعتباره دليلاً على النفس الإنسانية الممتلئة إشراقاً والمظهرة

لعملية توليف صفات الكمال - وعددها سبعة تقليدياً - وذلك أثناء تفسيره لمقطع من كتابه «ترجمان الأشواق»^(١٨). ويبدو أنه يستلهم خصائص الهيئات الرباعية عند الفيشاغوريين (أتباع فيشاغورس)، جامعاً أو مضافاً المجموعة الرباعية الأساسية للقوى الأربع أو العناصر العالية الأربعة مع العدد عشرة، الذي هو حصيللة تكاثرها، لاستخراج السباعية المضاعفة المتعلقة بتكوين النفس المتضلعة في معرفة التوحيد. وهي الفكرة ذاتها التي تقتضي توزيع الرسالة على أربعة عشر مشهداً يكشف كل واحد منها عن وجه محدد للتحقق الصوفي.

في معرض تفسير الهيئة السباعية الكونية والصوفية، يظهر «الحديث» المشهور عن السبعين ألف حجاب التي تحجب الوجه الإلهي، وهو حديث يدخل بانتظام في التناول التأويلي للتصوف وللشيع. هذا الحديث يقود التيمة الموجهة للفصل الثالث^{١٢} ويحفز، بطريقة أكثر عمومية، على وضع الإيقاع المتناغم للسباعية التي تتركز في هذه الرسالة. إن طلوع السبعين (أو السبعين ألف) حجاب يتراسل مع المدارج السبعة لل صعود نحو منبع النور بفضل التربة الإلهية «للمطلع» (أنظر الفصل السادس). فهذا الأخير يؤكد للسالك بأنه حيال كل مقام في المسار الصوفي يتراسل انكشاف لسراً لا يمكن تبليغه إلى جهة أخرى، بدون تعرض المستفيد منه للخطر. قاله ببوح للسالك: «إعلم أن قلب العارف يمرّ عليه كل يوم سبعون ألف سرّ من أسرار جلالي لا يعودون إليه أبداً». (المقطع ٣٤ من الفصل السادس). يجدر بنا أن نلاحظ أن الرقم هذا هو عملية تكاثر للسباعية الأساسية للهيئة الكونية، بحسب الموضوع (التيمة) القرآنية عن خلق السموات السبع والأرضون السبع (القرآن، LXXV، ١٢)، والتي يذكر بها ابن عربي في خاتمة الكتاب (المقطع ٨٩). وفقاً لمنظار آخر، قبالي هذه المرة، يتحدث ابن عربي عن سيرورة انكشاف أسرار الهيئة الكونية والصفات الإلهية عن طريق سلسلة مركبة من سبعين حرفاً (المصدر السابق)، والأمر كذلك في ما يخصّ السبعين تسميعة التي يتطلبها المذهب التأويلي السريّ الدائر على «الألف»، إذ هذا الحرف هو في دعامه وأساس الإسم العلوي، وهو بالتالي رمز التوحيد الإلهي^(١٩).

وفي السيناريو المتعلق بيوم الحساب، نجد قاعدة السباعية تنطبق كذلك على الفئات السبع من نزلا، جهنم. وفي ما يخصّ اقتصاد النجاة العالمية، نجد أن ابن عربي يوقف إكمال التوحيد على سيرورة خلاص كوني مؤتلف في صورة رمزية جداً مع ظهور الألف السابع الذي يتطابق مع إلغاء كل الستور الميتافيزيقية. والعودة إلى التناغم تنتمذج بواسطة الفكرة الدائرة على الدهر (الأبون) الأخرى، (المتعلق بالآخرة). هذا «اليوم» الإلهي يسم نهاية الألف السادس، الموضوع تحت «حكم» (حرف) الميم» (الرمز المخصص لاسم محمد)، ويقضي إلى «الألف السابع» الذي هو المدة المحضة «للتعاش الصوفي» (أي المعية) مع الله ولجملة النوع البشري، وهو يمثل قدوم العهد الرسولي المسبوق بيوم الحساب الأخير الذي يصنع منه ابن عربي مشهداً ذا طابع دانتيّ (نسبة إلى المفكر الإيطالي دانتي).

في نهاية هذا السيناريو الأخروي الذي تمثل فيه كل الفرق للمحاكمة، نرى ابن عربي يترأس طائفة المصطفين المقبولين في الجنة، ويقدم نفسه بدون تواضع مزعوم أو مصطنع باعتباره منتدباً من العليّ القدير، ومكلفاً بأن يحمل إلى الانسانية المعذبة الرؤيا المبهجة والمعرفة المؤدية إلى النجاة^(١٢). هنا أيضاً، نجد أن الحافظ على الحكم النهائي وعلى النجاة يخضع لقانون السباعية.

هذه الأمثلة، التي يسعنا مضاعتها، تبرز بهذه الدرجة أو تلك خصائص الشكل السباعي المتحكم بالنهج التأويلي الروحي لدى ابن عربي. ففي نظام الخلق أو التكوين، نرى الألفية الأخيرة تسم الإنتهاء من السيورة الخالقة، ويرمز إليه باستراحة الله «السبتية» في اليوم السابع بحسب الحكاية التوراتية للتكوين. على أن الدورة الكونية للأيام السبعة أو الألفيات السبع للخلق يتراسل معها في النظام الأخروي صعود الروح عبر مدارج السموات السبع «للمعراج»، بحسب السنن المتعلقة بالمعراج الصوفي للنبي محمد. الألفية السابعة تسم الإنتهاء من رحلة الولاية، من حيث هي تضلع في العرفان، واندماج متجدد في الوحدة الالهية.

أثناء مناقشة عدد «وجوه القلب»، المتماثلة مع أبواب المشاهدة، وبالرجوع إلى مذهب الغزالي، يقوم ابن عربي بتعداد «الحضرات» الإلهية التي تنكشف داخل المشاهدة، والتي يشكل المجسم الصغير (ميكروكوسم) للقلب مرآة تجليها (المقطع ٩٣). ويخلص بعد ذلك بتعليل إلى القول: «ثم لتعلم أن لهذه الحضرات أسراراً ظاهرة وأسراراً باطنة»، والقسم الأول من الأسرار يتوجه إلى أهل الإستدراج، والقسم الثاني إلى أصحاب الحقائق الثابتين (المقطع ١٠٢). إنها، هنا أيضاً، طريقة لتبرير مضاعفة (أو ازدواج) السباعية التي نلقاها في مشاهدنا الأربعة عشر. والهدف منها هو أن تسمح لكل فئة من الفئتين المذكورتين باجتياز المدارج السبعة والدرجات السبع للمسار الروحي عبر سلوكها الطريق الأكثر ملاءمة لها. ولتحديد معايير الصدق المطلوب من صفوة أولياء الله، يصف ابن عربي باختصار في خلاصته وجوه «الاستقامة». هذا التفسير «للصراط المستقيم» المذكور في سورة الفاتحة (I، ٦) يتضمن سبع درجات متصاعدة، ومجزأة إلى ثلاثة وجوه مكتملة: الاستقامة بالقول، والاستقامة بالفعل، والاستقامة بالقلب (المقطعان ١٠٤ و ١٠٥).

أخيراً، في أحجية صغيرة قبالية الطابع، ويصد الحرفين طاء وهاء اللذين ينبجم عن جمعهما بحسب القيمة الرقمية الرقم أربعة عشر، يوحي ابن عربي بإقامة تقارب مع العدد المكرس لمشاهده الأربعة عشر. هذان الحرفان اللذان يفتتحان السورة تجدهما مسجلين في مجموعة كواكب بنات نعش الصغرى راسمين صورة المجسم الانساني الصغير (المقطع ٦٧). الأكثر أهمية من ذلك، هو أنها سورة يعتبرها ابن عربي غالية وعزيزة جداً، لأن الألوهية تكشف نفسها في صيغة التأكيد الشخصي: «إنني أنا الله، لا إله إلا أنا» (XX، ١٤)، وهذا الإفصاح عن التوحيد في لغة الهوية، هو الذي يُسبب الحيرة، ويمدّ العون إلى الشهود الصادقين في نور التوحيد^(١٣).

من هذه التراسلات المتنوعة سوف نتوقف عند استمرارية الرقم سبعة، وهو عدد ذهبي، يطبقه الشيخ على مناظير مختلفة، كونية وأخرى وعقلية. ويسعدنا القول أن ابن عربي يتبنى، مثل الكثيرين من المؤلفين المسلمين الآخرين، ترسيمة السباعية المضاعفة تبعاً للباطن وللظاهر مستلهماً المعراج المحمدي الذي أعطى عنه، على كل حال، عدة روايات صوفية. هكذا تكون كل مشاهدة مفتاح دخول إلى إحدى مناطق «الأخرة»، تلك التي تسيّر نحوها كل نفس، إما قابضة في جهلها لمصيرها الآتي، وإما آخذة في الإستباق الروحي الذي يقوم به أهل الطريقة، المتضلعين منذ حياتهم الراهنة في الأسرار الأخرى للحياة الأبدية، للغبطة، ولكن كذلك للعقاب الإلهي، وهذا المنظار الدائر على الغايات الأخيرة يلاحق تأملات ابن عربي، كما يتخلل خطابه.

بصد رسالة التمهيد

«كتاب المشاهد»، كما نشره، يتقدم كما لو أنه رسالة مستقلة بذاتها وكاملة، من التمهيد حتى خاتمة الكتاب. مع ذلك، وفي بعض مجموعات المخطوطات، نجد أن النص البحث لـ «كتاب المشاهد» مسبوق برسالة طويلة بعض الشيء تحتل موقع التمهيد له، على أن توخي الصواب والدقة يقضي باعطائها صفة التعقيب أو التذييل على الكتاب. وهي مسجلة، بالمناسبة، تحت عناوين مختلفة من شأنها توليد الخلط والتشوش^(٢٤). والحال أن الأمر يتعلق بنوع من النفاخ الذي دبحه ابن عربي لتعزيز فرص استقبال هذه الرسالة في حلقة الشيخ عبد العزيز المهدي الذي كان ابن عربي تلميذاً ومريداً له في بداية دعوته^(٢٥).

وبالفعل، كان المهدي على صلة مباشرة بالشيخ العظيم الشأن أبو مدين (توفي عام ١١٩٧)، المنحدر من أصل أندلسي، والذي كان يُعتبر «قطب» الصوفية في شمال إفريقيا^(٢٦). وسوف ينجح ابن عربي، بعد فترة قصيرة، في فرض نفسه كوريث روحي رئيسي لهذا الأخير، وإن كان الرجلان لم يلتقيا ببعضهما البعض، على ما يبدو. والحال أنه أثناء رحلته قام بها ابن عربي وزار فيها تونس (عام ١١٩٤) للتعرف على الشيخ المهدي، عامله هذا الأخير ببرودة وتحفظ بدعوى أنه صدم الحاضرين بإطلاقه بعض العبارات التي اعتبرت مغالية^(٢٧). إن المبادرة إلى توجيه رسالة إليه (المهدي) شارحاً دوافعه إلى تأليف «كتاب المشاهد» لا يمكنها إلا تسوية الأمور وتسهيل قبوله في الحلقة المغلقة إلى حد بعيد التي يرأسها هذا الشيخ المحدود بين أصحاب أبي مدين.

في هذه الرسالة التي يدافع فيها ابن عربي عن صلاحية الإستعانة بالكشف الداخلي لدى أولياء الله، نراه يبرز كذلك مفاهيمه عن «الولاية» مستشهداً ببعض الشخصيات النافذة في مذهب الصوفية والتي استخدمت قبله طريقة الحوار المباشر (المخاطبة) مع الله لنقل رسائلها الروحية. ومن بين هذه

الهيئات النافذة الكلمة، يشير ابن عربي إلى كتابات معينة صادرة عن حلقة مدرسة «المرتة»، التي يقوم بتمثيلها ابن برجان (ت. ١١٤١)، وابن العريف (ت. ١١٤١)^(٢٨)، وينسب نفسه إلى المتصوف الكبير النقري، معترفاً بأنه استوحى أعماله لتأليف رسالته. سنعود إلى هذه النقطة في الفصل التالي.

وفي هذه الرسالة، يتوقع مؤلفنا بالطبع حصول اعتراض من بعض القراء الذين يسعهم أن يقولوا له: «كيف تزعم أن الأمر يتعلق بشيء مكتوب موحى به مباشرة من الخطاب الإلهي، مع أنك تعلم بأنه بعد النبي محمد لم يعد هناك وحي إلهي؟»^(٢٩)، ويوجب الشيخ مستخدماً التمييز الكلامي الدقيق بين «الوحي» المقصور على الأنبياء وحدهم، وبين «الإلهام» الذي ينادي به الأولياء باعتبارهم ورثة ومفسري التعليم النبوي المحفوظ في القرآن.

ولكي يثبت بأنه لم يكن يصدد محاولته الأولى، فإن ابن عربي يحيل، على جاري عادته، إلى مؤلفات أخرى له ويعطى عناوينها، وهي تختلف عن الرسائل الصغيرتين المذكورتين في خاتمة «كتاب المشاهد»^(٣٠).

بيد أن هذا يطرح مشكلة إضافية، إذ نعلم بأن ابن عربي يشير في معظم الأحيان، وتحت عناوين مختلفة، إلى أعمال مكتوبة بعينها، بل حتى أنه يشير أحياناً إلى رسائل لم يكتبها بعد وبقيت في حال مشروع لم ينجز، أو لم يتم العثور عليها. مهما يكن الأمر، فإن مؤلفنا يحصل بهذه الطريقة على «تأثير جماهيري» من شأنه أن يحدث انطباعاً قوياً لدى المستمعين في ما يخص خصوصيته الأدبية وصلابة ثقافته الروحية، وهما ما لا يضعهما أحد موضع الشك في صورة جذبة. هذا الشرح الملحق (بالنص) لهو قطعاً ضرب من النفاق ذي الطابع الظرفي «لكتاب المشاهد» ويهدف إلى تعزيز فرص حصوله على استقبال طيب في حلقة الشيخ المهدي. أي أن النصين المكتوبين متميزان حقاً الواحد عن الآخر. على أي حال، ليس هناك إشارة إلى هذه الرسالة في التفسيرات الدائرة على الرسالة التي تعنيها.

النسب الأدبي : النقري والغزالي

يحمل «كتاب المشاهد» رسم ودفعة التأثير المذهبي لإثنين من كبار الكلاميين الصوفيين، وهما مختلفان كثيراً الواحد عن الآخر ثقافة ومزاجاً. يتعلق الأمر بالصوفي عبد الجبار النقري (في القرن العاشر) وبأبي حامد الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١)، المدافع الشهير عن قيم التصوف، ولكنه كذلك صاحب النقد الفاسي والمتشدد جبال الفلاسفة.

الإتيان على ذكر النقري في رسالة ابن عربي والمشار إليه أعلاه، كان أضعف الإيمان، نظراً إلى

القرابة الحميمة الأسلوبية والمذهبية، القائمة بين «كتاب المشاهد» و«كتاب المواقف» للنقري. فهذه الرسالة (للقري) الرقيقة الشأن في حقل الميتافيزيقا، الحاملة قطعاً طابعاً استبطانياً وجوانياً والقوية الاستلهاً، تعدّ من بين روائع الأدب الكلاسيكي للتصوّف. وقد جرت صياغتها في قالب المميز للحوار مع الله، داخل شبكة من الأسئلة والأجوبة بحيث ينبثق المعنى المتجدّد على الدوام للحقيقة الإلهية الجوهرية التي تنكشف في قلب المتصوّف المستدعي إليها.

لقد درس ابن عربي عن كثب عمل النقري، بل «اقتدى» به لتحريّر الرسالة التي تتناولها، ويجدر بنا الإعراف بأن «كتاب المواقف» للنقري مكتوب بطريقة أفضل بكثير وأكثر وضوحاً وصفاً، ذلك أن تفكير النقري واضح وعميق على الدوام. ويعود هذا إلى الطابع الحميم لمحدثات سالك «المواقف» مع المحاور الإلهي، لأنّ الحوار، المشدود والدقيق، لا يستخدم كذريعة، كما يحصل في «كتاب المشاهد»، للإسترسال في تداعيات فلسفية أو سجالية. إن مؤلفنا (ابن عربي) لم يتوان أحياناً عن أن يدسّ صراحة أشياءً للنقري مستخدماً بعض عناوينه ومقاطععه في صورة حرفية تقريباً مدخلاً إياها خلصةً في رسالته. وقد أشرنا إلى حالات الإختلاس الفاقعة في مجرى التقديرات المناسبة للفصول. هذه الإستعارات لم تؤخذ فحسب من بعض فصول «كتاب المواقف»، بل كذلك من «كتاب المخاطبات» للنقري ذاته.

الأب نوبيا، الذي ندين له بطبعة جديدة، لأعمال النقري تكمل تلك التي نشرها أبرري^(٣١)، كان يقترح تذوق طعم القول التالي الذي يلخص بالفعل فكر النقري: «يا عبد اخرج إليّ كما يخرج أوليائي إليّ تسلك طريقهم الذي يسلكون ويلتقون ويتواصون ويتكلمون^(٣٢)». إن علامة اصطفااء الولي بحسب النقري هي أن يكون مدعواً إلى المثل في حضرة الله وأن يضع قلبه بين يديه لاستقبال الفيض المباشر للنور الإلهي. هذا النور هو الذي يحوله المتصوّف إلى كلام في صيغة خطاب ملهم.

أعتقد انه من المفيد أن نشير إلى أن اعتماد طريقة المخاطبة الصوفية بين الله والإنسان، وفيها تسطع موهبة النقري كلها والتي افتتن بها الشاب ابن عربي، يجد أصوله في اللغة التعبيرية للتصوف القديم وفي صورة «الشطح»: لدى الحلاج، الشبلي، نوري وغيرهم من كبار أسانذة التصوف^(٣٣). في ما يتعلق بالأصل، يبدو أن «صيغة» المخاطبة مع الحضرة الإلهية في صورة «قال لي الله .. أقول..» كانت من «ابتكار» البسطامي (ت. ٨٤٨) الشهيد.

نقول هذا، على الأقل، في حال إطلاق حكمنا استناداً إلى متن الكتابات المعهودة عن صعوده الصوفي نحو العرش الإلهي حيث استدعاه الله لمعرفة واكتناه أشواق قلبه^(٣٤).

لقد ساهم ابن عربي مساهمة مباشرة في «ترهين» (جعل الشيء راهناً وحالياً) فكر النقري، متفادياً بذلك احتمال ضياع نتاج النقري في غياهب النسيان. حتى أنه ألزم تلميذه ومريده القريب

ابن سودكين بنسخ كتاباته (النقري)^(٣٤). ونحن لا نعلم بدقة تواريخ حياة النقري، الذي يبدو أنه توفي في عام ٣٥٤ للهجرة بحسب (المؤرخ) حاجي خليفة. ويبدو أن «المواقف»، كما وصلت إلينا، قد تعرضت لإعادة تأليف وتحقيق علي يد حفيده، أو أحد تلامذته ومريديه.

لقد ظل النقري متصوراً محوياً وهامشياً. ولئن كان متجداً عن أي طموح، فإنه تذوق المواصفات الكاريزمية للإعتكاف المتوحد، وهو يقدم شهادة عن الكلام (الإلهي) المنبث في القلب في أسلوب بسيط يطفى فيه الشعور الفائق الوصف. هذا الشاهد المتأمل المحض يعقد حواراً شخصياً مع الله مبرزاً سائر مفارقات تلاقي الأضداد (التقابلات) عن طريق عملية استبطان للحظات القوية في الحكمة القرآنية، وهي اللحظات التي تغذي التفسير الصوفي في مذهب التصوف القديم. إن الموضوعية (التيمة) النقريّة، التي يتناوب فيها التحريض والبوح بالأشياء الحميمة، تعظيم التنزيه والشوق الجامع إلى «الاتحاد الصوفي» بواسطة المثولية، هذه التيمة تتخلل مقاطع عديدة من «كتاب الشاهد». في تلك الحقبة، كان الشاب ابن عربي ما يزال في مرحلة تمثله واستيعابه «للكتابات الكلاسيكية» للتصوف، التي ينبغي على كل واحد أن يدرسها. ونحن نراه كذلك متأثراً بتعاليم الغزالي، وتحديدًا في سجاله ضدّ الفلاسفة والكلاميين العقلانيين. على هذا النحو، نجد ابن عربي، في السيناريو الأخرى الموضوع في الفصل الرابع عشر والمشار إليه من قبل، تجده يأخذ على حسابه الخاص، وبدون أن يعترف بذلك على أي حال، الإداة الأكثر محاجة التي وجهها الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة»، وهذا الرد سوف يجلب عليه (الغزالي) الرد المشهور واللاحق على وفاته والذي وضعه الفيلسوف ابن رشد (ت. ١١٩١/٣٥). وهذه مناسبة للتذكير بأن ابن عربي التقى في مرافقته بأستاذ وشيخ المذهب الأرسطي العربي في قرطبة، وحضر لاحقاً مراسيم دفنه الوطنية^(٣٥). وكما لو أن إدانة الغزالي لم تكن تكفي، يمعن ابن عربي في دق الإسفين مُرسلاً إلى نار جهنم الكلاميين العقلانيين والفلاسفة المتأثرين بالهللبيين، إلى جانب فرق أخرى في الإسلام يحكم عليها بالزندقة. إلى ذلك، يقوم ابن عربي، في خاتمة رسالته، بإعادة تكييف النظرية المعدودة كلاسيكية عن المعرفة وعن رؤية القلب بمختلف وجوه مستهلماً بتعاليم الغزالي الكبيرة في كتاب «إحيا» علوم الدين». ويجد في ذلك مناسبة للتمايز عن التصوف «المعتدل» للغزالي، الذي كان يتشدّد في حكمه ضدّ البدعة المذهبية والعقائدية بالقياس إلى السنة المتوارثة^(٣٦).

يسعنا أن نتحقق، من خلال هذا النسب المزدوج، من أن صاحبنا المتضلع في الميتافيزيقا، والبالغ بالكاد الثلاثين من العمر آنذاك، كان ما يزال يبحث عن طريقه وعن سجلّ تعبيره الديني. مرونته الذهنية وقدرته على الاستيعاب كانتا تسمحان له، على ما يبدو، بالمزاوجة والتركيب بين «نوعين» متمايزين حقاً الواحد عن الآخر: تيار «علم الكلام الشرعي (الأرثوذكسي)» المتحتر من الغزالي، مع المبادرات الميتافيزيقية الجريئة للباطني النقري. هذا الملمع يكشف عن روح التوليف المميّزة تخصيصاً

لمذهب ابن عربي، الذي هو في آن معاً «عالم» و«عارف».

تناغمات أدبية أخرى

ينم «كتاب المشاهد»، من ناحية أخرى، عن تناغمات تيمائية خاصة مع رسالتين صغيرتين أخريين، وكلاهما لابن عربي، نقصد بذلك رسالته الحاملة عنوان «كتاب الشاهد»^(٣٨). هذه الرسالة الدائرة على شاهد المشاهدة، والمتضمنة سبعة وعشرين فصلاً قصيراً (كما هي الحال في كتاب «الفصوص»)، هي أيضاً صيغة مخاطبة وبعض تيماتها يتقاطع مع التيمات الماثلة في «كتاب المشاهد». وهذا المؤلف وضع على الأرجح في فترة لاحقة، لأن الأسلوب أكثر طلاوة، على أنه لا يتمتع البتة بالكثافة الفلسفية والرمزية التي نجدها في رسالتنا. يوجد، من ناحية أخرى، رسالة منسوبة إلى ابن عربي تحمل عنوان «كتاب الحبوب»، وتتضمن ثلاثين فصلاً مختصراً عن رفع الستور التي تحجب الوجه الإلهي. إنها تيمة متكررة في التصوف، ونحن نجدها بالطبع في الرسالة التي نقدمها، حتى وإن كانت نسبة هذه الرسالة الصغيرة إلى ابن عربي ليست مؤكدة، فإنها تستحق أن نعاينها، في الأقل على سبيل المقارنة^(٣٩).

تفسيرات «كتاب المشاهد»

الكتابات الأساسية لابن عربي كانت في معظم الأحيان موضع تفسيرات عدة. لا ينبغي إذن أن يفوتنا سهواً أو خطأ طبيعة وهدف هذه التفسيرات التقليدية لرسائل التصوف، فهي بالأحرى حواشٍ أو ملحوظات تقنية مكتوبة في قالب اصطلاحي انطلاقاً من شروحات وملاحظات صادرة عن ابن عربي أثناء جلسات قراءات منتظمة كان هذا الأخير يقدمها للحديث عن أعماله. إننا بصدد تقاليد مدرسة يقوم فيها الشيخ أو الأستاذ بتثبيت قواعد التأويل، ولم يكن المريدون يفعلون سوى تسجيل فحوى هذا التعليم الشفوي. ابن عربي متصوف راء، لكنه ليس مريباً، ومن النادر أن تحمل كتاباته طابعاً تربوياً وتعليمياً. وهذه هي حالة تفسيرات «كتاب المشاهد»، والتي تستكمل ببساطة في قالب حاشية جزئية فط العرض الباطني لفكر الشيخ والأستاذ. في مجموعته (كاتالوغ) الدائرة على السير والتراجم، أثبت عثمان يحيى تفسيرين اثنين رئيسيين^(٤٠). الأول بحسب التسلسل التاريخي هو تفسير وضعه اسماعيل ابن سودكين (١١٨١ - ١٢٤٨) الذي دخل منذ السادسة عشرة من عمره في خدمة الشيخ، وجعله هذا الأخير نديمه وصفيّه^(٤١). يوجد تفسير ثانٍ تابع للأول، وهو صادر عن امرأة، سيتا عجم بنت النفيس، المتوفية حوالي ١٢٨٨. المقاطع التي اصطفاها ناشرو الترجمة الأسبانية الحديثة الصدور لرسالتنا، تسمح بتكوين فكرة دقيقة عن التفسير الثاني هذا^(٤٢). ولن

نشير إلا على سبيل التذكار إلى تفسير لم يعثر عليه وتنسبه بعض المخطوطات إلى مؤلف لاحق، هو عبد العريف متوي (ت. ١٠٣١ هجرية).

لقد عثرنا على تفسير آخر «لكتاب المشاهد» وهو تفسير لم يكن أحد يحسب أنه موجود، وهو مائل في مخطوطتنا الأساسية التي نصفها في ما بعد. هذا التفسير غير المعروف، وهو فلسفياً أكثر تشبهاً من التفسيرات السابقة، يُنسب إلى صدر الدين قونوي (١٢١٠ - ١٢٧٤)، ابن زوجة ابن عربي. على عكس ابن سودكين الذي كان صاحب حاشية، فإن قونوي كان كاتباً ذا طابع شخصي أكثر بكثير من الآخر، وقد ترك نتاجاً يستحق التقدير. لئن كان ميताفيزيقياً لامعاً، فإن قونوي^(٣) يعتبر بحق بمثابة «الورث الروحي» لابن عربي وزعيم مدرسته التي أسسها في قونية في ذات الفترة التي عُرف فيها جلال الدين الرومي. وقد أقر ابن عربي بأن قونوي هو أفضل مريديه وأكثرهم موهبة، وفوض إليه مهمة نشر تعاليمه في مناطق الشرق الإسلامي. ونشير خصيصاً إلى أن ابن عربي كلفه رسمياً بتفسير كتابه المشهور «فصوص الحكم»^(٤).

هذا التفسير الذي وضعه قونوي تحت عنوان بسيط هو «شرح المشاهد»، موجود كتتمة أو بقية للنص ذاته الموجود في المخطوطة الأساسية للرسالة التي استندنا إليها لإعداد ترجمتنا. وهذا التفسير موضوع في صورة القالب التقليدي للقراءة بواسطة «الليثيات»، أي الإضافات المحسوبة مفيدة وشارحة للنص، والمتبوعة بتأويلات وشروحات جزئية للمقاطع الصعبة. يفقد هذا التفسير، للأسف، إلى رؤيا عضوية شاملة لجملة الرسالة، كما أن التيمات الإجمالية لمختلف الفصول لا تظهر بوضوح كافٍ. وفي تقديمنا نحن، لم نحفظ إلا عرضاً ببعض الشروحات الموضوعية لقونوي، بوصفها عينات أو فرضيات تأويلية.

«كتاب المشاهد» يحمل الكثير من التلميحات الظاهرة أو الضمنية المأخوذة من القرآن ومن السنة، ويقوم باستدخال الأحاديث (النبوية) التي تخدم ابن عربي في عرض رؤاه وبالذات. وبدلاً من الخوض في تصاميم حاشيات قونوي، فإنني فضلت إدخال القارئ إلى الموضوع (التيمة) الرئيسية لهذه الفصول، كي أضع موضع البهالة وقدر المستطاع المخطوط المذهبية الأساسية واللازمات الفلسفية المتكررة المخيوة تحت الرموز والمقاطع الرؤيوية للرسالة. ويصعب علينا أن نُثقل تقديماتنا بمقاطع مأخوذة من التفسيرات التي تحتاج هي بالذات إلى الشرح، إن لم يكن إلى التبرير. رصد والتقاط المصادر القرآنية الموجودة بوفرة لا بأس بها، شرح العناوين الموضوعية لكل فصل من الفصول، تفحص دلالة المشاهد الرؤيوية، التتابع أو التبديل الدائم للأشئلة - الأجوبة بين الله وبين السالك، إعادة تكوين الرسالة الفلسفية المحجوبة تحت حبكة الرموز، الاستعارات أو الكنايات والأحجيات التي يراكمها ابن عربي، كل هذا أبو بعضه حاولنا استخراجها في قرأتنا التأويلية «لكتاب المشاهد». إن المسافة التي أخذناها عن تفسير قونوي تساعد في موضوعة العرض الفلسفي للرسالة في منظار

أكثر شمولاً.

بالعودة إلى المفسر الرئيسي الذي نتحدث عنه، نرى أنه ترك جانباً المقاطع الأكثر رهافة ودقة أو التي لم تكن تهمة. لقد جرى عبور سريع فوق فصول معينة، بينما أخضعت فصول أخرى للتحصيل والتحليل بدقة متناهية وجزءاً جزئاً، على أن ذلك طاول فقط بضعة مقاطع. فوق ذلك، يبدو أن قونوي شعر شيئاً قشياً بالتعب أثناء قيامه بعمله كمفسر، وإذا اعتبر المشهد الرابع عشر بمثابة الخلاصة للمشاهد الثلاثة عشر الأخرى، فإنه لا يقول شيئاً عن الفصل المذكور. كذلك لا يقول شيئاً عن «خاتمة» الكتاب علماً بأنها على قدر من التوسع، حتى أنه لا يعيد تقديمها. وقد وضعنا في هامش هذه الصفحة، وعلى سبيل التدليل، لائحة بالفصول التي أخضعها مفسرنا للتفحص في صورة أكثر جدية من غيرها^(٤٥).

والحاصل أن أفضل حال في هذا التفسير إنما تكمن في «المقدمة» الطويلة التي يستخدمها المفسر كتوطئة عامة، ففي هذه المقدمة يصّر قونوي خصوصاً على غمظيات وشروط (حصول) «الكشف» والتي تشترط عملية الأخذ المباشر للحقائق الميتافيزيقية التي يلتقطها صفوة عباد الله عن طريق الإلهام وبفضل الخطاب الإلهي، وهو يذكر، في حال ما دعت الحاجة إلى ذلك، بأنه من الصعب جداً تأويل المشاهد في صورة ملائمة، لأنه يسعنا القيام بذلك بحسب التوجه إما إلى المبتدئين في سلوك الطريقة، وإما إلى البالغين نهايتها. ومع أن تعاليم الشيخ (ابن عربي) تتمتع بوزن عالمي، يكتب المفسر، فإن رؤاه تتوجه في الحقيقة إلى الأكثر تقدماً وتضلّعاً من بين أصحاب التقوى المخلصة. وينبغي، من ثم، أن يؤخذ في الحسبان مزايا ومؤهلات متلقي المشاهد الإلهية، تبعاً لنوازع وميول قلبه. فحواس ولطائف الإنسان الأخذ في التقاط جملة الحقائق الميتافيزيقية، تتبع الصفة النوعية لتوجيه القلب نحو التجليات الإلهية، ويقوم كل واحد بقولبتها (الحواس) بحسب استعدادها الخاص، وتبعاً لوجهة النظر الخاصة به والتي يقيم عليها. وإذا يطلب قونوي من القارئ أن يتأمل جيداً في طبيعة القلب، فإنه يكتب قائلاً ما مفاده بأنك ستجد، عندما تنظر بعين انكشافك بالذات - وفقاً للحديث (النبي) «من عرف نفسه فقد عرف ربه» - ستجد مشاهدة صوفية، وتكون أثناء ذلك مطلعاً على طبيعة تعاليم الشيخ وعلى الحقائق الصوفية التي يهدف إليها (*). حري بنا أن نشير إلى التفسير الكلاسيكي لدى ابن عربي للآية القرآنية XLII، ١١، المشتمة على قسمين يفصحان على التوالي عن التنزيه الإلهي (لبس كمثل شيء) وعن التحديد الخاص لله بواسطة صفاته القائمة على التجلي (إنه السميع البصير). وثمة هنا إحدى ثوابت التفسير الكلامي للتصوف الذي يشدد على إقامة مقارنتين مكملتين الواحدة للأخرى للحقيقة الإلهية، عن طريق النفي (وهو التنزيه) وعن طريق الإثبات (وهو التقييد)^(٤٦). الطريقة الثانية هذه، بحسب ما يشدد قونوي، تسمح باكتشاف التجلي الإلهي المتكرر لأسماء الله الحسنی التي بواسطتها تتعين الذات الإلهية، ويكون الولي محل استقبال

للألوهية. وهذا هو شرط الربوبية الذي يتوصل إليه مريدو الكمال، كما يبينه ابن عربي في رؤاه الصوفية.

مخطوطات الرسالة

العنوان المعطى لرسالتنا يحمل بضع تنويعات في نسخ المخطوطات المتعارف عليها. ابن عربي يرجع إليها في معظم الأحيان تحت عنوان مختصر: «كتاب المشاهد القدسية»^(٤٧). لكن استهلال الرسالة يؤكد عنوانها الأصلي كما وجدناه منقولاً في مخطوطات عديدة: «كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية».

لقد استخدمنا نسختين رئيسيتين من أجل سلامة القراءة ولإعداد الترجمة (الفرنسية). نسخة المخطوطة الموجودة في المكتبة الوطنية، وهي قديمة إلى حد ما، سمحت لنا على وجه الخصوص بالتثبت من التوسع النصي الكامل للرسالة^(٤٨). بالرغم من نوعيتها الرديئة (سماكة الحبر، علامات التشكيل غير الواضحة)، فإن النص يبقى كاملاً ويحمل القليل من التنويعات الجديرة بالملاحظة (باستثناء تنويعات تتعلق ببعض الكلمات أو المقاطع)، وذلك بالمقارنة مع المخطوطة الأساسية التي اعتمدنا عليها لإعداد ترجمتنا ونشر النص العربي اللذين نقوم بتقديمهما هنا. المخطوطة الأخيرة، وهي أفضل حالاً بكثير، مكتوبة بخط سليم، تنقيط الحروف ثابت على وجه العموم، بعض الأفعال جرى تنغيماً، ولا تنطوي على أخطاء ملموسة ظاهرة^(٤٩). والنص البحث لكتاب المشاهد متبوع بتفسير قانوني الذي سبق وصفه. خط الكتابة يعود إلى ذات الناسخ، واستعادة المقاطع الأساسية الموسوعة في هذا التفسير تؤكد عموماً سلامة النقل الحرفي للنص الأصلي البحث. بالاستناد إلى هذه المخطوطة، مع احتساب النسخة المساعدة للمخطوطة الموجودة في باريس، قمنا بإعداد الإصدار الحالي، محتفظين بطبيعة الحال بصيغة ترقيم الفقرات المعتمدة في ترجمتنا. المصادر القرآنية أشرنا إليها بين قوسين في النص العربي، كما في الترجمة حيث أشرنا إليها بالخط المائل والنحيف (إيتاليك) (***)، وبدون أن نزع صفة الطبعة النقدية لعملنا، فإننا نظن أن إصدارنا هذا سيكون موضع ترحيب لدى القراء المستعربين^(٥٠).

ترجمة : حسن الشامي

الهوامش :

(١) أنظر المقطع الحامل عنوان «يصد رسالة التمهيد» في مقدمتنا هذه.

(٢) أنظر «رمزية السبائية» في مقدمتنا هذه.

- (٣) بحسب القرآن الكريم، السورة XXIV، الآية ٣٥.
- (٤) القرآن، VII، ١٧٢.
- (٥) في ما يتعلق بالوظائف الكونية والتلقينية للقطب العالمي، نحيل القارئ الى تقديماتنا لاحقاً للفصول، السادس والثاني عشر والثالث عشر، وإلى المقطع ٦٨ من «كتاب المشاهد».
- (٦) انظر لاحقاً، تقديم الفصل الثالث.
- (٧) بالنسبة إلى الرموز المختلفة للقلب والترجمات المتصلة بها، انظر لاحقاً تقديمات الفصلين الثالث والثامن، و«خاتمة الكتاب»، المقطعان ٨٨ و ٩٣.
- (٨) بالنسبة إلى سياق عبارة «أنا الحق» في «كتاب الطواسين» للحلاج، انظر لوي ماسينيون «لوعة الحلاج» (بالفرنسية)، غاليمار، باريس، ١٩٧٥، الجزء الثالث، ص ٣٧٤ - ٣٧٦.
- (٩) انظر روزبهات بقلي شيرازي، «شرح الشطحات» (بالفارسية)، مقدمة ونشر النص الفارسي من وضع هنري كوربان، المكتبة الايرانية، طهران، ١٩٦٦، ومقدمة الترجمة الفرنسية ص ١٤ - ١٦. حول معنى وحمولة لغة الشطح في التصوف القديم، انظر كذلك:
- C.W.Ernest, Words of Eistory in Sufism, New York Press, Albany, 1985.
- (١٠) ابن عربي L'Apchminie du tondon perfar، ترجمه عن العربية وقدم له س. روسبولي، بيرغ انترناسيونال، باريس، ١٩٨١.
- (١١) انظر الفصل «خاتمة الكتاب»، المقطع ١٠٦، إن العلم الفطري مُمَرَّز كذلك في مقطع يدور على التضلع في المعرفة الإلهية عن طريق تعلم اللغة الصوفية، انظر تقديم الفصل الثالث والمقطعين ١٤ و ١٧.
- (١٢) حول الخضر، انظر تقديم الفصل الثامن والاستشهاد بالآية القرآنية XVIII، ٦٥، في المقطع ٨٧.
- (١٣) انظر لاحقاً، تقديم الفصل الخامس.
- (١٤) ابراهيم، الذي حطم أنصاب الوثنية الكنعانية، لهو في نظر الإسلام صاحب انتصار بارز على العبادة القديمة للنجوم والأفلاك، وهو للاعتبار هذا نموذج المؤمن الصديق، الأخذ في معرفة الواحد الأحد (أو التوحيد).
- انظر القرآن، VI، الآيات من ٧٤ إلى ٧٦، وتتمتها في القرآن، XXXVI، الآيات من ٨٣ إلى ٨٨. الفصل القرآني المتحدث عن الرؤية النجمية لابراهيم جرى تأويله منذ البداية على أنه اختبار للتضلع في الديانة التوحيدية الأصيلة.
- أنظر: هيجري، «كشف المحجوب»، ص ٢٣٧ - ٢٣٨، نقله وترجمه ر. أ. نيكولسون، لندن، ١٩٧٠. مجد الدين بغدادي، «رسالة في السفر»، عمل مخطوط - ابن عربي L'Alchimie du londom parfait، مصدر سبق ذكره، ص ٩٨، المقطع ٧٣. هنري كوربان em Islamismuen، باريس، ١٩٧٢، الجزء الثالث، ص ٤٧ و ٥٠ و ٩٥ (تفسير روزبهان)، وانظر المصدر ذاته، الجزء الرابع، ص ١٤٧ و ١٨٤، كذلك الشئ العام، كلمات «ابراهيم»، «النجوم»، «الشمس»، «القمر»، و«ملكوت».
- (١٥) لاحظ تحديداً عنوان السورة LIII (النجم)، الآية ١، التي تقود الرؤيا الصوفية للنبي محمد. لاحظ أيضاً تيمات

- السور XCI, LXXXV, LIV، إضافة الى عديد المقاطع القرآنية حيث تتدخل رمزية النهار والليل، النور والظلمات، والعلامات السماوية، باعتبارها إبدانات بالثواب أو العقاب، تبعاً للتصور الديني التقليدي عن الآخرة وعالم الغيب. ونحن نجد هذه الملامح المختلفة، الأخلاقية والصوفية، في الرسالة التي تهمننا هنا.
- (١٦) انظر كلود عداس، (بالفرنسية)، "Ibn Arabi On La Quele du soufre rouge" غاليما، باريس، ١٩٨٩، الرسم الاشتعالي، ص ٣٥٢، ابن عربي يرى نفسه متحداً بالنجوم وبحروف الهجاء خلال رؤيا جاءته عام ١٢٠٠.
- (١٧) انظر لاحقاً، تقديم الفصل السابع، المقطع ٤٣.
- (١٨) انظر كلود عداس، مصدر سابق، ص ١٤٥.
- (١٩) انظر كتاب «ترجمان الأشواق» لحي الدين ابن عربي، ترجمة R.A. Nickolson (إلى الانكليزية)، لندن، ١٩٧٨، المقطع XL، ١، ص ١٢٤ - ١٢٥، مع تعليق المؤلف صاحب الترجمة.
- (٢٠) انظر لاحقاً، التقديم.
- (٢١) انظر الفصل الثالث، المقطع ١٤، والفصل الخامس، المقطع ٢٦.
- (٢٢) انظر الفصل الرابع عشر، المقطع ٨٢ وما يليه.
- (٢٣) انظر الفصل العاشر والتقديم.
- (٢٤) انظر كلود عداس، مصدر سابق، ص ١٥٧ الى ١٦٠.
- (٢٥) انظر ابن عربي (بالفرنسية)، (روح القدس) Les Soufis d'Andaloure، ترجمة ج. أوستين، سندباد / أكت سود، باريس، ١٩٨٨، ص ١٧٦، الهامش ٢٤٧، وكلود عداس، مصدر سابق، ص ١٤٦، وما بعدها.
- (٢٦) انظر المقالة المخصصة لـ «أبو مدين» في موسوعة الإسلام بالفرنسية (الطبعة الجديدة). حول حياته، انظر اميل درمنغهم Emile Dermenghem Vie des saints mumulus، سندباد / أكت سود، باريس، ١٩٨٣، ص ٢٤٩ وما يليها.
- (٢٧) انظر كلود عداس، مصدر سابق، ص ١٤٥ - ١٤٦.
- (٢٨) ابن العريف (١٠٨٨ - ١١٤١) هو صاحب رسالة مهمة في التصوف، «محاسن المجالس» (ترجمة آئين بلاتيس)، وابن عربي يستشهد به مراراً في موسوعته الصوفية «الفتوحات المكية». وهو يمثل مع ابن برجان وابن قيسم التيار الأفلاطوني المحدث المتحضر من المدرسة المعروفة باسم أميريا التي أسسها ابن مسرة (توفي ٩٣١)، والتي كان لها تأثير كبير على فكر ابن عربي. انظر، آئين بلاتيس (Asin Palacios)، Obras Escogidas، مدريد، ١٩٤٦.
- والمخلص الذي وضعه هنري كوريان في كتابه (بالفرنسية) «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، غاليما، باريس، ١٩٦٤، VII. الفصل الأول.
- (٢٩) قارن القطع المأخوذ من رسالة التمهيد هذه مع الطبعة الاسبانية «لكتاب المشاهد». انظر Ibin al - Arabi, Las Contemplaciones de los Misterios, Introduccion, edicion, Liuducion Ynotos de Suad Hakim Y Pablo Beneito, Murcia, 1996, Intod VII

(٣٠) يتعلق الأمر بكتاب « المترجم بجلا القلوب »، و« بكتاب الجمع والتفصيل في معاني التنزيل »، انظر لاحقاً الفصل « خاتمة الكتاب »، المقطعان ٩١ و ٩٢.

(٣١) كتاب « المواقف والمخاطبات » لمحمد بن عبد الجبار النقي، مع مقاطع أخرى (with other fragments) ، نشر Cambridge university press, A.J. Arberry Lugae, ١٩٣٥، مع هذه الطبعة ترجمة رائعة جداً وضعها العالم الانكليزي.

وهناك طبعة أخرى تستكمل أعمال النقي، بحسب مخطوطات قديمة، وقد وضعها بولس نويّا في عنوان (Trois pumes ine'dites de mystiques musulmany شقيق البلخي، ابن عطاء، النقي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٦). انظر النصوص الثلاثة غير المنشورة للنقي ص ١٨٥ - ٣٢٤). في ما يتعلق بسيرة ومذهب هذا المتصوف، وعلاوة على كتاب أربري، انظر بوليس نويّا، « التفسير القرآني واللغة الصوفية » Exegese conaigue et langage mystique: السلسلة ذاتها، بيروت، ص ٣٤٨ الى ٤٠٧. ونحن نحيل القارى من الآن وصاعداً الى هاتين الطبعتين، ونحدد بدقة، عندما تقتضى الحاجة ذلك، طبعة أربري أو طبعة بولس نويّا. يمكن للقارى أن يلجأ الى ترجمة فرنسية « لكتاب المواقف » للنقي، وضعها المعطي قبّال وصدرت عن دار L'Eilat، باريس، ١٩٨٩، والترجمة هذه، للأسف تقريبية ولا تحيل الى النص الأصلي (بحسب طبعة أربري). إن مذهب النقي وسم مدرسة ابن عربي، وقد ترك أحد ممثلي هذه المدرسة، وهو التلمساني (المتوفى عام ٦٩٠ للهجرة) تفسيراً فلسفياً مهماً للكتاب المواقف، نشر منذ فترة قريبة في ايران (في عنوان « شرح مواقف النقي »، لعفيف الدين التلمساني، نشر ج. مرزوقي، مركز محروسة، ١٩٩٧).

(٣٢) انظر روزبهان شيرازي، مصدر سابق.

(٣٣) انظر السراج، « كتاب اللّمع »، طبعة نيكولسون، لوزاك، لندن، ١٩١٤، ص ٣٨٢، وما يليها للنص العربي، انظر أيضاً (بالفرنسية) « شطحات البسطامي »، ترجمة وتقديم عبد الوهاب المؤدّب، فايار، باريس، ١٩٨٩.

(٣٤) انظر بولس نويّا، ثلاثة أعمال غير منشورة، مصدر سابق، ص ١٨٧، (مخطوطة قونية).

(٣٥) انظر هنري كوريان، تاريخ الفلسفة الإسلامية (بالفرنسية)، مصدر سابق ص ١٧٣، وما بعدها (حول الكلام الأشعري)، وص ٢٥٣ وما بعدها (حول الغزالي ونقد الفلسفة).

(٣٦) هنري كوريان L'ieuagiration iseatrice das Lesoufisme d'ibn Arbi فلاماريون، باريس، ١٩٧٧، ص ٣٧، وما بعدها.

(٣٧) انظر لاحقاً، تقديم الفصل « خاتمة الكتاب ».

(٣٨) « رسائل ابن عربي »، بيروت، ١٣٦١ هجرية، « كتاب الشاهد »، بحسب طبعة حيدر اباد، ١٣٧٦ هجرية، ص ١ الى ٢٠. والفصول غير مرقمة.

(٣٩) النص منشور في « ابن عربي، مجموع الرسائل الالهية »، نشرها ابراهيم مهدي، بيروت، « كتاب المحبوب » لا يمثل في الكشف العام الذي وضعه عثمان يحيى، (تاريخ وتصنيف نتاج ابن عربي).

"Histoire et chanification de l'quine d'Ibn Arabi" دمشق، ١٩٦٤.

- (٤٠) انظر عثمان يحيى، تاريخ وتصنيف...، مصدر سابق، الكشف العام، رقم ٤٣٢.
- (٤١) حول علاقات هذا المريد مع ابن عربي، انظر كلود عداس، مصدر سابق، ص ١٩٥ وما بعدها، والثبت العام للمؤلف ذاته، ص ٣٩٦.
- (٤٢) ابن العربي، Las Contemplaciones... مصدر سابق، المقدمة ص XXII، والهوامش التي ترافق الترجمة.
- (٤٣) حول سيرة ومذهب هذا المتصوف، انظر اطروحتنا لنيل الدكتوراه La Clef du monde suprenrenible، (مفتاح الغيب) لصدر الدين قونوي، جامعة باريس الرابعة، السوربون.
- (٤٤) طبعة (أبو العلا) عفيفي، بيروت، بدون تاريخ، ونحن نحيل من الآن وصاعداً إلى هذه الطبعة للنصوص في تقديمنا، لاحقاً.
- (٤٥) الفصلان السابع والعاشر جرى نقلهما ببساطة، الفصل التاسع جرى تحليله في صورة أكثر منهجية. ينزع التفسير إلى الاختصار في الفصل الرابع عشر، وينتهي عند فقرة من الخلاصة وفيها الاستشهاد بعبارة الغزالي (المقطع ٩٢)، والبدء بموعظة المشاهدة بواسطة القلب (المقطع ٩٣ وما يليه). ارجع الى تقديمنا، لاحقاً، «لخاتمة الكتاب».
- (٤٦) حول التفسير الصوفي لهذه الآية ومستنبطاتها، انظر س. روسولي، (كتاب التجليات الالهية لابن عربي) Le liuse des Ibeophanies d' Ibin Arabi صدر عن دار Le Cerf، باريس، ١٩٩٩ (المقدمة).
- (٤٧) كذلك في «الفتوحات المكيّة»، الجزء الرابع، ص ١٤٧، السطر ٢٦.
- (٤٨) 6104, Iof. 1a75 paris, B.N., والنسخة مؤرخة عام ١٠٧٦ هجرية. (49) Chester Beauty Library, Dublin, No 5493(Fol. 25a-50b)
- تفسير قونوي يتبع مباشرة (fol. Sla- 83a). والكتابة من الناسخ ذاته وتعتمد على الأسلوب النسخي الشائع، الصفحة تضم ١٧ سطراً. ويبدو أن النسخة لا تحتمل تاريخاً.
- (٥٠) الإعداد النهائي لنشر النص العربي تم بمساعدة السيد أحمد شليلات. وأوجه إليه حميم الشكر هنا.
- (*) لا يشير الكاتب الفرنسي إلى المصدر الذي أخذ منه هذه الفقرة للنقري. وقد نقلنا هذه الفقرة كما وردت في طبعة أريي لكتاب المخاطبات للنقري. وهناك بعض الاختلافات بين طبعة أريي وبين صيغة الفقرة التي يستشهد بها ستيفان روسولي الذي نرجع اعتماده على طبعة بولس نوبا. ويبدو أن روسولي أدخل سهواً في الفقرة عبارة ليست في منها. (المترجم)
- (*) ينقل روسولي إلى الفرنسية فقرة من تفسير قونوي لرسالة ابن عربي، ونحن نقل فحواها لا صيغتها الحرفية لعدم توفر الأصل. (المترجم)
- (*) (*) العبارات الواردة بالحرف المائل والنحيل وضعناها نحن بين مزدوجين على سبيل التمييز. (المترجم)

مكتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية

للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي

بسم الله الرحمن الرحيم

١ - هذا الكتاب من مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية. إنما إستخرجناها لكم من الخزائن «الإلهية» المقفولة في غيبات الأزل، المصونة عن طوارق الأغراض والعلل.
٢ - وجعلناه أربعة عشر مشهداً... وفي آخره فصل به خاتمة الكتاب في تأييد هذه المكاشفات العلمية والمشاهد القدسية. ولا سبيل أن يقف على هذه المشاهد إلا أربابها، وهي أمانة بيد كل من حصلت عنده. فإن كان من أهلها حصل له مراده، وإن كان من غير أهلها فليبحث عن أربابها وأهلها. فإن الله يقول : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا) (النساء ٤ : ٥٨). وكل شيء لا تفهمه ولم يبلغه علمك ولا تصرف فيه عقلك ، فهو أمانة بيدك . والله يكرمه «السالك الطالب» بنور البصائر ويصلح السرائر ويصفي الضمائر ... «تعالى» القادر.

الفصل الأول

مشهد نور الوجود بطلوع نجم العيان

٣ - أشهدتني الحق بمشهد نور الوجود وطلوع نجم العيان ، وقال لي : «مَنْ أَتَى؟» قلتُ : «العدم الظاهر». قال لي : «والعدم كيف يصير وجوداً؟ لو لم تكن موجوداً لما صحَّ وجودك؟» قلتُ : «ولذلك

قلتُ : « أنا العدم الظاهر . وأما العدم الباطن فلا يصح وجوده » . ثم قال لي : « إذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني ، فلا عدم سابق ، ولا وجود حادث ، وقد ثبت حدوثك » . ثم قال لي : « ليس الوجود الأول عين الوجود الثاني » . ثم قال لي : « الوجود الأول كوجود الكلّيات ، والوجود الثاني كوجود الشخصيات » . ثم قال لي : « العدم حق ، وما ثم غيره ، والوجود حق ليس غيره » . قلتُ له : « كذلك هو » .
 ٤ - قال لي : « أراك مُسلماً تقليداً ، أو «أنت» صاحب دليل » . قلتُ : لا مقلد ولا صاحب دليل . قال لي : « فأنت لا شيء » . قلتُ له : « أنا الشيء بلا مثلية ، وأنت الشيء بالمثلية » . قال : « صدقت » . ثم قال لي : « ما أنت بشيء ولا كنت شيئاً ولست على شيء » . قلتُ له : « نعم ! لو كنت شيئاً ، لأدركني جواز الإدراك . ولو كنت على شيء ، لقامت النسب الثلاث . ولو إني الشيء ، لكان لي مقابل ، ولا مقابل لي » . قلتُ له : « وجدتُ في الأبعاد ولم أوجد ، فأنا مسمّى من غير إسم ، وموصوف من غير وصف ، ومنعوت بلا نعت ، وهو كمالي . وأنت مسمّى بالإسم ، وموصوف بالوصف ، ومنعوت بالنعوت ، وهو كمالك » .

٥ - ثم قال لي : « لا يعرف الوجود إلا المعلوم » . ثم قال لي : « لا يعرف الموجود على الحقيقة إلا الموجود » . ثم قال لي : « الوجود متي ، لا منك . ولك ، لا بي » . ثم قال لي : « من وجدك وجدني ، ومن فقدك فقدني » . ثم قال لي : « من وجدني لم يفقدني » . ثم قال لي : « الوجود والفقد لك ، لا لي » . ثم قال لي : « الوجود والفقد لي ، لا لك » . ثم قال لي : « كل وجود لا يصح إلا بالتقييد ، وهو لك . وكل وجود مطلق ، فهو لي » . ثم قال لي : « وجود التقييد لي ، لا لك » . ثم قال لي : « الوجود المفروق لي بك ، والوجود المجموع لك بي » . ثم قال لي : « وبالعكس » .

٦ - ثم قال لي : « الوجود بالأولية غير وجود ، ودونها هو الوجود الحقيقي » . ثم قال لي : « الوجود بي ، وعتي ، ولي » . ثم قال لي : « الوجود لا بي ، ولا عني ، ولا لي » . ثم قال لي : « إن وجدني لم ترني ، وإن فقدني رأيتني » . ثم قال لي : « في الوجود فقدي ، وفي الفقد وجودي . فلو أطلعت على الأخذ لوقفت على الوجود الحقيقي » .

الفصل الثاني مشهد نور الأخذ بطلوع نجم الإقرار

٧ - أشهَدني الحقُ بمشهد نور الأخذ وطلوع نجم الإقرار ، وقال لي : « الأخذ عين الترك ، وليس كل متروك مأخوذ » . ثم قال لي : « تجدني ولا تأخذني ، وأخذك ولا أجذك » . ثم قال لي : « أجذك ولا أذكك » . ثم قال لي : « إنما كان الأخذ من ورائك ، ولو كان من أمامك ما ضلّ أحد » . ثم قال لي : « ظهرت في الأخذ وخفيت في الترك » . ثم قال لي : « الأخذ ثلاثة ، وكل عدد يفترق فلا أخذ » . ثم قال لي : « نفسي

أخذت». ثم قال لي: «أنظر الحماد وحّد تسيبته، فذلك جوابهم بيلى». (الأعراف ٧ : ١٧٢).

٨ - ثم قال لي: «إن حجبك بالأخذ تعذب عذاب الآباد في النعيم المقيم». ثم قال لي: «ما أخذ إلا مملوك، وما مملوك إلا مقهور، وما قهر إلا محصور، وما حصر إلا محدث، وما حدث إلا عدم». ثم قال لي: «أخذت المفترق فجمعته، وأخذته من الجمع فجمعته، ثم فرقته ثم جمعته ثم فرقته ثم جمعته ثم لا تفريق ولا جمع».

٩ - ثم أشهدني ما فوق الأخذ، فرأيت اليد «الإلهية»، ثم أرسل البحر الأخضر بيني وبينها، ففرقت فيه فرأيت لوحاً، فركبت عليه فنجوت، ولولا لهلك. ثم برزت اليد، فإذا هي ساحل لذلك البحر. فالمرائب تجري فيه حتى تنتهي للساحل، فيبرزها الساحل ويرمي بها في القفر، ويخرجون أصحاب المراكب، معهم درّ وجوه ومرجان. فإذا حصل في البرّ عادت أحجاراً مبتدلة. فقلت له: «كيف يبقى الدرّ والجوهر جوهرًا والمرجان مرجاناً؟» قال: «إذا خرجت من البحر، فأخرج معك من مائه، فما بقي الماء بقي الدرّ والجوهر والمرجان على حاله. فإن ييس الماء عادت أحجاراً - وفي سورة الأنبياء أوضحت سرّها».

١٠ - فأخرجت «من البحر» معي من الماء. فلما وصلت القفر رأيت في وسط القفر روضة خضراء، فقيل لي: «أدخل». فدخلت. فرأيت أزهارها وأنوارها وطورها وثمارها. فددت يدي لأكل من ثمرها، فبيس الماء واستحالت الجواهر. فإذا الثداء: «ألقى ما بيده من ثمرها». فألقيت بها فتبع الماء وعادت الجواهر إلى حالها. ثم قال لي: «سرّ إلى آخر الروضة». فسرت، فوجدت صحراء. فقال: «اسلكها». فسلكتها، فرأيت بها عقارب وحيات وأفاعي وأسوداً. فكلما نالني منها ضرر نضحت الموضع بالماء، فبرى. ثم فتح لي في آخر الصحراء عن جنات، فدخلتها فبيس الماء، فخرجت منها فنبع الماء.

١١ - ثم دخلت الظلمة، فقيل لي: «ألقى ثوبك وأرم الماء والأحجار، فقد وجدت». فألقيت كل شيء كان عندي، وما رأيت حيث ألقىت وقيت. فقال لي: «الآن أنت أنت». ثم قال لي: «تري ما أحسن هذه الظلمة وما أشدّ ضوءها وما أسطع نورها. هذه الظلمة مطلع الأنوار ومنبع عيون الأسرار وعنصر المواد. من هذه الظلمة أوجدت وإليها أركن، ولست أخرجك منها».

١٢ - ثم فتح لي قدر سم الحياض، فخرجت عليه، فرأيت بها «نوراً قاطعاً». فقال لي: «رأيت ما أشدّ ظلام هذا الثور. أخرج يدك، فليّن تراها» (أنظر إلى سورة النور ٢٤ : ٤٠). فأخرجت يدي، فما رأيته. فقال: «هذا نوري، لا يرى فيه غبري». ثم قال: «أرجع إلى ظلمتك، فإني ميعود عن أبناء جنسك». ثم قال لي: «ليس في الظلمة غيرك، ولا أوجدت منها سواك، منها أخذت». ثم قال لي: «كلّ موجود دونك خلقته من نور، إلا أنت. فإني مخلوق من الظلمة». ثم قال لي: «(وما قدروا الله حق قدره) (الحج ٢٢ : ٧٤). لو كانوا في الثور لقدروه. أنت عبيد حقاً». ثم قال لي: «إن أردت أن تراني، فارفع الستر عن وجهي».

الفصل الثالث

مشهد نور الستور بطلوع نجم التأييد

١٣ - أشهَدني الحقُ بِمشهد نور الستور وطلوع نجم التأييد، وقال لي: «أتعرف بِكَمْ حَجَّتْكَ؟» قلتُ: «لا.» قال: «بِسبعين ستار. فإن رفعتها لم ترني، فإن لم ترفعها لم ترني.» ثم قال لي: «إن رفعتها رأيتني، وإن لم ترفعها رأيتني.» ثم قال لي: «إنيك والإحراق.» ثم قال لي: «أنتَ بصري، فكُنْ في أمان؛ وأنتَ وجهي، فاستر.» ثم قال لي: «ارفع الستور كلها عني واكشفي، فقد أبحتُ لك ذلك، واجعلني في خزان الغيوب حتى لا يراني غيري، وادع الناسَ إلى رؤيتي، وستجدُ خلفَ كُلِّ ستار ما وَجَدَ الحبيبُ، فتأمل واقرأ: «سُبْحان!» فإذا وصلتَ السميعَ البصير. فافهم مُرادِي، وأخير العباد بما رأيتُه، تَسُوِّفُهُم إِلَيَّ وترغِبُهُم في، وتكون رحمة لهم.»

١٤ - ثم قال لي: «إرفع الستور واحداً فواحداً.» فرفعتُ الحرف (ا)، فرأيتُ العدم. ثم «رفعتُ» (ب) الوجود، ثم (ج) الموجود، ثم (د) العهود، ثم (هـ) الرجوع، ثم (و) البُحور، ثم (ز) الظلمات، ثم (ح) الخضوع، ثم (ط) التعليم، ثم (ي) الإشتقاق، ثم (يا) الإباحة، ثم (يب) المنع، ثم (يج) التعدي، ثم (يد) الغضب، ثم (يه) السَّجن، ثم (يو) الحروف، ثم (ير) التولد، ثم (يح) الموت، ثم (يم) الجزي، ثم (يط) الموت الكلي، ثم (ك) التوجيه، ثم (كا) التَّليخ، ثم (كب) الإعتصام، ثم (كج) القدَّمان، ثم (كد) الإختصاص العام، ثم (كه) الترميل، ثم (كو) الشق، ثم (كز) التَّطهير، ثم (كح) التَّلفيق، ثم (كط) التَّحريم، ثم (ل) التَّقدِّس، ثم (لا) الشَّخ؛ ثم (لب) الإمتطى (الإمتطاء)، ثم (لج) السلوك، ثم (لد) اللين، ثم (له) الفرع، ثم (لو) الإمتزاج، ثم (لز) الأرواح، ثم (لح) الجمال، ثم (لطا) العلي؛ ثم (م) السَّيادة، ثم (ما) المناجاة، ثم (مب) التَّحليل، ثم (مح) الإنتهاء، ثم (مد) التَّرك، ثم (مه) المحبَّة، ثم (مو) الرفع، ثم (مز) السَّتر، ثم (مع) الصدور، ثم (مط) الصَّدِيقَّة، ثم (ن) القهر، ثم (نا) الحياة، ثم (نب) الشَّهامة، ثم (نج) الانصرام، ثم (ند) الميراث، ثم (نذ) الإصطلام، ثم (نو) الفناء، ثم (نز) البقاء، ثم (نح) الغيرة، ثم (نط) الهمة، ثم (ص) الكشف، ثم (صا) المشاهدة، ثم (صب) الجلال، ثم (صح) الجمال، ثم (صد) ذهاب العين، ثم (صه) ما لا يُدرَك، ثم (صو) ما لا يُسمع، ثم (صز) ما لا يُفهم، ثم (صح) ما لا يُثقل، ثم (صط) الإشارة، ثم (ع) الكل. ثم يتَّبَعُه التَّفْصيل. - «قال العبدُ» فلما انْتَهَيْتُ، قال لي: «ما رأيتُ؟» قلتُ: «عظيماً.» قال لي: «ما أخفيتهُ عنك أعظم.» ثم قال لي: «وعزَّيتُ ما أخفيتُ عنك شيئاً، ولا أظهرتُ لك شيئاً.»

١٥ - ثم أحرَقَ الستور فرأيتُ العرش. فقال لي: «إحمله.» فحملته. فقال لي: «ألقه في البحر.» فألقته فعُاب «العرش». ثم رمى به البحر، فقال لي: «إستخرج من البحر حجر المثل.» فأخرجته. فقال لي: «أرفع الميزان.» فرفعته. فقال لي: «ضع العرش وما حواه في كفة، وضع حجر المثل في

الكلمة الأخرى»، فرجع الحجر. فقال لي: «لو وضعت من العرش ألف ألف إلى منتهى الوقت لرَجِحتُ ذلك الحجر». فقلتُ له: «ما اسم هذا الحجر؟» فقال: «ارفع رأسك وانظر في كل شيء، تجده مرقوماً». فرفعتُ رأسي، فرأيتُ في كل شيء «أ». ثم حجبني بخمسين حجاب، وكُشِفَ عن وجهي أربع مائة حجاب ما شعرتُ بها أنها على وجهي من دقتها. ثم قال لي: «أضف ما رأيتُ في كل شيء إلى الحُجب، فما اجتمع فهو اسم ذلك الحجر». ثم قال لي: «كل ذلك مكتوب أولاً. هذا كل شيء، بين يديك. فاقْرَأ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. وأضف الوجود الأول إلى الوجود الثاني».

١٦ - «فاعلم أنَّ العدم سبقك وكنْتَ موجوداً، ثمَّ عهدتُك في حضرة الوجدانية بالإقرار: (إني أنا الله لا إله إلا أنا) (طه ٢٠ : ١٤). فشهدت لي بذلك. ثمَّ زدَدْتُك، ثمَّ أخرجتُك، ثمَّ أرميتُك في البحر، ثمَّ ألقيتُ أجزاءك في الظلمات، ثمَّ بعثتُك إليهم، فأقرؤا لك بالطاعة وخضعوا، ثمَّ أنسكتُك بجُزْرك في حضرتك مباحةً لك، ثمَّ حرمتُ عليك حضرتي، فأذنت لك في الدُخُول فيها، فغضبتُ عليك فسجنتُك، وأنتَ مروحوم».

١٧ - ثمَّ شكَّلتُ لك الحروف، فحفظتها. ثمَّ أعطيتُك القلم فاستويتُ على عرشك، وكتبتُ في (اللوح المحفوظ) (البروج ٨٥ : ٢٢) ما أردتُه منك. ثمَّ أُحييتُ بعضك، ثمَّ أكملتُك بالحياة، ثمَّ أخرجتُ منك أجزاءً فرقتُهم في زوايا السَّجن، وأيدتُهم بالعِصمة، وأعدتُهم على الكراسي. ثمَّ خَصَصْتُ اللغات.

١٨ - وأقعد واحد منهم خَصَصْتُك بسببه، فأثبته بالكلمات. ثمَّ طهرته من الأدناس، وحرمتُ عليه الأكلوان، وقَدَسْتُ محلته، وشفعته في ذلك. ثمَّ غسسته في البحر، فركب على دابةٍ من دوابه، ثمَّ أسرى في الآن، فأنزلته على قبة أرين، فأعطيته الحياة الكلية وعصمته من جُزئه.

١٩ - ثمَّ خاطبته من وسطه «بقوله»: «عند ترك التناهي أجيتك، وعند إزالة الأرواح أسرك. فاصدُر واصدع قلب الصدوق وأقهره. وخذ سرَّ الحياة واجعله في من ثريده. وجزَّ سيف الإنتقام واعل به منارك، واقطع من عاداك. ثمَّ أبت إلي وأترك ولدك، فإنه يقوم مقامك». وقلَّ له: «بصطلم في الفناء ببقائي ولا يغار على كشفه، وشاهدني في الصفات ولا يُشاهدني في الذوات. فإنَّ عيني ذهب منها، وإن سمع أو فهم أو علم أو أشار أو نقل أو فصل أو جمع لم يدركني. وفي الشعور تلوح لأهل النظر الأمور».

الفصل الرابع

مشهد نور الشعور بطلوع نجم التنزيه

٢٠ - أشهَدني الحقُّ بمشهد نور الشعور وطلوع نجم التنزيه، وقال لي: «خفيتُ في البیان والشعور لأهل السُّتور». قال لي: «النَّظر محصور وهو موضع الرمز ومحلُّ لُغز الأشياء. ولو علم أن في شدة الوضوح لغز الأشياء (الإلهية ورموزها) لسلكوه. أنزلتُ «الآيات البيئات» دلائل لمعانٍ لا تفهم أبداً». ثمَّ قال لي: «أنظرن في الشَّمْس واطلبن في القمر وابحثني في النجوم».

٢١ - ثم قال لي: «لا تكن طير عيسى». ثم قال لي: «أطلبني في الخليفة واطلبي في الغسس، تجدي». ثم قال لي: «إذا رأيت البقر تغرق إلى ظهورها والخيول والحُمير، فاركب البغال واستند للجدار واحصل على الدكان. فإن بدا لك طرف يقطع عليك الدكان. فألق يدك على عينك ودلّ شعرك على جبينك واحصل في الثُهر. فإنه لا يصل إلى قربوس سرجك وتنجو. وبذلك فيه صاحب الخيل وصاحب الحُمير، إلا صاحب البغال».

٢٢ - ثم قال لي: «إذا وقعت في الشعور، كنت التَّمط الأوسط. من دونك إليك ينظر، والذي علاك إليك يرجع، وما علاك أحد في الشعور تجد الآن». ثم قال لي: «إذا كنت التَّمط الأوسط، فسافر في الرُّبيع». ثم قال لي: «الثَّور حجاب والظُّلمة حجاب، وفي الخطّ بينهما تشعر بالفائدة؛ فالزم الخطّ، فإذا وصلت إلى النقطة التي برأس الخطّ، فاعدها في صلاة المغرب، ثم نمّ».

٢٣ - ثم قال لي: «لا تُصلّي العتمة، فإذا جاء السُّخَر ارتفع التَّكليف وسقطت المؤن. كنت أنت، وأنت متعلّياً عن هذه الأوصاف». ثم قال لي: «أنت منزل الأمر «الإلهي»، فلا تبرح، فإن تبرح هلكت». ثم قال لي: «إذا ركبت البغل، لا تنظر من أي طرف أنت، فتهلك. وإذا ركبت، فاصمت».

الفصل الخامس

مشهد نور الصمت بطلوع نجم السلب

٢٤ - أشهدني الحقّ بمشهد نور الصّمت وطلوع نجم السّلب. فأخرسني، فما بقي في الكون موضع إلا ارتقم بكلامي، وما سَطَرَ كتاب إلا من مادتي وإلقائي. ثم قال لي: «الصّمت حقيقتك». ثم قال لي: «الصّمت لا غيرك والصّمت ليس إليك». ثم قال لي: «إن كان الصّامت معبودك لحقت بأصحاب العجل وانتظمت مع أهل الشَّمس والقمر؛ وإن لم يكن الصّامت معبودك، كنت لي ولم تكن له».

٢٥ - ثم قال لي: «على الكلام فطرثك وهو حقيقة صمتك. فإذا كنت متكلماً فأنت الصّامت». ثم قال لي: «بك أتكلّم، وبك أعطي وبك آخذ، وبك أبسط، وبك أقبض، وبك أرى، وبك أوجد، وبك أعلم». ثم قال لي: «لك أتكلّم، ولك أعطي، ولك آخذ، ولك أبسط، ولك أقبض، ولك أرى، ولك أوجد، ولك أعلم». ثم قال لي: «أنت موضع نظري وأنت صفتي، فلا تتكلّم إلا إذا نظرتك وأنا أنظرك دائماً. فخطب الناس على الدُّرام، ولا تتكلّم». ثم قال لي: «صمتي ظاهر وجودك وكونك». ثم قال لي: «لو كنت أنا صامتاً لم تكن أنت، ولو تكلمت أنت ما عرفت أنا. فتكلّم حتى أعرف».

٢٦ - ثم قال لي: «الألف صامت والحروف ناطقة، والألف ناطقة في الحروف، وليست الحروف ناطقة في الألف. والحروف مدبرة عن الألف ولا مستصحب لها، وهي لا تشعر». ثم قال لي: «الحروف موسى والألف العصا». ثم قال لي: «في الصّمت وجودك، وفي النّطق عدمك». ثم قال لي: «ما صمت من صمت، وإثما صمت من لم يصمت». ثم قال لي: «تكلمت أو صمت فأنت متكلم. ولو

تكلّمتْ أبَادَ الآبَادِ ما دامتِ الديموميّةُ، فأنتِ صامتٌ، ثم قال لي: «إن صمتُ اهتدي بك كل شيءٍ، وإن تكلّمتْ ضلُّ بك كل شيءٍ». فاطلع، تكشف..

الفصل السادس مشهد نور المَطْلَعِ بطلوع نجم الكشف

٢٧ - أشهدني الحقّ بمشهد نور المَطْلَعِ وطلوع نجم الكشف، وقال لي: «من الحدّ ارتقيتِ، ولا تُفارقهُ. فلولا الظهَرُ ما عرفَ البطنُ، ولولا الحدّ ما شوهدَ المَطْلَعُ. وطلوع النور شُهِدَ له الظلمة وطلوع اليدّر شُهِدَ له الشمس».

٢٨ - ثمّ قال لي: «من المَطْلَعِ نزل من نزل، ومنه علا من علا. فاحذرنِي في المَطْلَعِ، فإن رأيتَ ظاهر سورك جز الحدّ أنزلتْكِ عن المَطْلَعِ إلى الظهَر. وإن بقيتِ مع الحدّ، رَغِبَ المَطْلَعُ في مقامك».

٢٩ - ثمّ قال لي: «طلع العزّ في <مقام> القرب، فشُهِدَ له كبرياء الكون. وطلع الوقت في الوقفة، فشُهِدَ له بحر الرحمانيّة. وطلع أدب العارف، وشُهِدَ له عزاءُ أعمال تذكره أمر المَطْلَعِ. وطلع المَطْلَعِ، وشُهِدَ له الحدّ. وطلع الموت وشُهِدَ له عزّ التقرير. وطلع الفرق بينتِ الحياة، وشُهِدَ له ظهور النطق. وطلع الاسم وشُهِدَ له الحجاب. وطلع التبرئة، وشُهِدَ له الرياء. وطلع عين البصيرة، وشُهِدَ له الكشف. وطلع الدُّعاء، وشُهِدَ له البعد. وطلع الصّنع، وشُهِدَ له الذنّب».

٣٠ - «وطلع ما لا يُكشَفُ، وشُهِدَ له الولاية. وطلع ما فوق العرش، وشُهِدَ له دلالة الحقّ. وطلع بحر الرجوع، وشُهِدَ له فقد النور. وطلعتِ المسكنة، وشُهِدَ لها ظهور الأنية. وطلعتِ العظمة، وشُهِدَ لها الهوية. وطلع التيه، وشُهِدَ له الماهية. وطلع الحجاب، وشُهِدَ له اللَّمبة. وطلع الثوب، وشُهِدَ له الكمية. وطلعتِ ألوحانية، وشُهِدَ لها العدم. وطلع الاختيار، وشُهِدَ له العهد. وطلع ما لَدَيْهِ، وشُهِدَ له المنازل».

٣١ - «وطلعتِ السّكينة، وشُهِدَ لها التمكين. وطلع القلب، وشُهِدَ له النظر. وطلعتِ معرفة العهد، وشُهِدَ له الأدب. وطلع الليل للناطق، وشُهِدَ له البهت. وطلعتِ العبودية، وشُهِدَ لها الوقوف. وطلعتِ الحروف، وشُهِدَ لها الاعتبارات. وطلعتِ القوة، وشُهِدَ لها الإقبال. وطلعتِ الرّعدة، وشُهِدَ لها العبادة. وطلع إدراك الصّديقيّة، وشُهِدَ له إسلام الجُتّاح».

٣٢ - فلما رأيتُ المطالع تتوالى والشواهد تترادف، قلتُ: «ألهذا منتهى؟» قال لي: «لا. ما دامتِ الديموميّة دائمة». ثمّ قال: «كلّ ما أطلعتَ عليه وكلّ ما غاب عنك ويرد عليك فهو لك، ومن أجلك، وفيك. ولو كشفتُ لك عن أدنى سرٍّ من أسرار <توحيد الألوهية> التي أوعدته فيك، ما أطلعتِ حمله، ولا خُترت. وكيف ما هو مَتِي أو تتصّف به ذاتي؟».

٣٣ - «دُمّ ما دامتِ ديموميّتي لا ترى إلّا نفسك في كلّ مقام. وفي أسرع من لمح البصر ترتقي

مقامات لم ترها قط، ولا تعود إليها، ولا تزول عن نفسك ولا تتعدى قدرك. لو قدرت قدرك لانتهيت، وأنت لا تنتهي. فكيف تقدر قدرك، فإذا عجزت ويحق لك العجز إن تقدر قدرك؟ فتأدب، ولا تطلب قدري، فإنك لن تدركه. وأنت أكرم موجود في علمي».

٣٤ - ثم قال لي: «اعلم أن قلب العارف يَمُرُّ عليه كل يوم سبعون ألف سرٍّ من أسرار جلالي لا يعودون إليه أبداً. لو انكشف سرٌّ منها لمن هو في غير ذلك المقام، أخرقه». ثم قال لي: «لولاك، ما ظهرت المقامات، ولا ترويت المنازل، ولا كانت الأسرار، ولا أشرقت الأنوار، ولا كان ثم ظلام، ولا كان اطلاع، ولا حد ولا ظاهر ولا باطن ولا أول ولا آخر. فأنت أسمائي ودليل ذاتي؛ فذاثك ذاتي، وصفاتك صفاتي».

٣٥ - «فأبرز في وجودي عني، تخاطبهم بلساني وهم لا يشعرون. يشهدونك متكلماً وأنت صامت، ويشهدونك عالماً وأنت معلوم. يشهدونك قادراً وأنت مقدور. من رآك، فقد رأي. ومن عظمك، فقد عظمني. ومن أهانك نفسه أهان. ومن أذلَّك نفسه أذلَّ. تعاقب من تريد وتثيب من تريد بغير إرادة منك. أنت مرآتي، وأنت بيتي، وأنت مسكني وخزانة غيبي ومستقر علمي. لولاك، ما علّمت ولا عبّدت ولا شكرت ولا كُفرت. إذا أردت أن أعذب أحداً كفر بك. وإذا أردت أن أنعمه شكر. سبحانه وتعالى. أنت المسبِّح والممجّد والمعظم».

٣٦ - «غاية العلم والمعرفة أن تتعلّق بك. أوجدت فيك من الصفات والنوع ما أردت أن تعلمني بها. فغاية معرفتك على قدر ما وهبتك، فما عرفت إلا نفسك. انفردت أنا بصفات الجلال والجمال لا يعلمها أحد غيري. لو غلّمت علمي وإرادتي وجميع صفاتي. إذ ليس لها جمع ولا إياي. خذها حدّ. لم أكن إلهاً ولا كنت خالقاً».

٣٧ - «فكلّ تنزيه ينزّهني، عليك يعود. فإنما يُبعد عن النقائص ويقدّس عنها من اتهمت فيه أو جوّرت عليه. تعاليت في نفسي لنفسي بنفسي علواً كبيراً لا يُدرك ولا يحسن. الأبصار قاصرة والعقول حائرة والقلوب في عماية والعالمون في تيه الحيرة تائهون؛ الأبواب حائرة عن إدراك أدنى سرٍّ من جلي كبريائي».

٣٨ - «فخاطبني الحقّ وقال لي: «كيف تُحيط به علمكم هباءً منثورًا؟» (الفرقان ٢٥ : ٢٣) وصفاتكم عدمٌ وحقيقتكم مجازٌ في ركن وجودي. أرجع وراءك لن تعدو قدرك، كلُّكم جاهل غيبي، أخرس، أعمى، عاجز، قاصر، صامت، حائر. لا يملك قطميراً ولا فتيلاً ولا نقيراً. لو سلطت عليكم أدنى حشرات المخلوقات وأضعف جنّدي لأهلكتكم ومزقتكم، فكيف تدعون أن تقولوا بأنكم أنا أو أنا أنتم؟» أدعيتم المحال وعشتم في ضلال، ففترقتم أحزاباً، وصرتم أشتاتاً (كل حزب بما لديهم فرحون) (المؤمنون ٢٣ : ٥٣) والحق وراء ذلك».

٣٩ - قال لي: «يا عبيدي و«أنت» موضع نظري، من حقانقي بلّغ عني حقاً وأنا الصادق. وعزتي وجلالي، ما أخفيته من سنى علمي لأعذب عذاباً لا أعذب أحداً من العالمين. «ولكن» من كتب

برُسلي وكذب اختصاصي لهم من سائر العباد، وكذب بصفتي وادعى أنه ليس لي صفة، وأوجب عليّ، وأدخلني تحت الحصر، وكذب كلامي، وتأولّه من غير علم به، وكذب بلفظاني، وقال: «إني لم أخلقه وإني غير قادر على بعثه كما بدأته» من قبل، وكذب بحشري ونشري، وخوض بيني وبين ميزاني وصراطي ورؤيتي وناري وجنتي، وزعم أنها أمثلة وعبارات المراد بها أمور فوق ما ظهر، وعزّتي وجلالي ليردّون ويعملون من أصحاب الصراط السوء. والعذاب منهم على ما أخبرتُ في كُتبي: «كذبوني وصدّقوا أهواهم سَوَّلَتْ لَهُمُ الْآبَاطِيلُ وَشَيَاطِينُهُمْ لَعِبَتْ بِهِمْ إِنَّكُمْ وَمَا تُغْبِذُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ خَصَبٌ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ» (الأنبياء ٢١ : ٩٨).

٤٠ - ثم قال لي: «يا عبدي، قف عند حدّي وانظر في كتابي، فهو الثور الجليّ، وفيه السرّ الخفي. صراطي ممدود على ناري، فالويل ثمّ الويل لمن كذّبي. يا عبدي، هل حجبَت سرّك عني وعن معرفتي وعن التصرف في ملكي وملكوتي، في ذنباك ببقا جسمك وعذابك وتصرفك مع أبناء جنسك؟. ألم تعلم أنّ العارفين كما هم اليوم كذلك يكونون غداً، أجسامهم في الجنان وقلوبهم في حضرة الرحمن. (كل حزب بما لديهم فرحون) (المؤمنون ٢٣ : ٥٣). وكلّ له شرب معلوم. وسيردّون فيعلمون: «كأنّهم ما سمعوا يوم يكشف عن ساق». ويدعون إلى السجود» (القلم ٦٨ : ٤٢).

الفصل السابع

مشهد نور الساق بطلوع نجم الدّعاء

٤١ - أشهدني الحقّ بمشهد نور الساق وطلوع نجم الدّعاء، وقال لي: «عليه الإعتماد، وهو الأمر الذي لا يُردّ. من حضرة الجلال صدر، وفي مستقرّها ظهر. فاحذره إذا بدا». ثم قال لي: «إن استمسكت به كلمتك ووجدك الحبيب مصاحباً». ثم قال لي: «لا يُستمسك بالساق إلا عند طيّ السّما ومورها وسير الجبال وذهاب القدمين وفناء كلّ ميتٍ وبقاء كلّ حيّ». ثم قال لي: «إذا أحضر السّاق، فاحذر السّلب».

٤٢ - ثم قال لي: «شغلناهم بالإستدراج عن مشاهدة السّاق عند مجاوزة الحدّ بالتّعظيم الأجل». ثم قال لي: «على السّاق قامت البيّنة، فأشرف له، لكنّه تبع». ثم قال: «بظهوره يشتدّ ظهور الشمس ويغيب القمر وتتكدر النّجوم. وإليه المرجع» (المائدة ٥ : ٤٨).

٤٣ - ثم قال لي: «إنّ لي عباداً اشتغلوا بالقلم الإلهي عن السّاق، وإنّ لي عباداً اشتغلوا بسرّ القلب عن القلب، وإنّ لي عباداً اشتغلوا بخفي السرّ عن السرّ، وإنّ لي عباداً تاهوا. فكُن من أيّ العبيد تريد». ثم قال لي: «السّاق جزء من أجزاء المطلع، وأنت فوق المطلع، فما لك والسّاق؟ عليك يعتمد السّاق، وإليك ينظر وبه يستمسك صاحب الصّخرة».

الفصل الثامن

مشهد نور الصخرة بطلوع نجم البحر

٤٤ - أشهدينى الحق بالصخرة، وقال لى: «يا أيتها الصخرة المشرفة، إليك أوى من أكل كَبَدَ أبيه مع مُنكر البحر الأخضر. فخبّرني ما أكل عليك؟» قالت «الصخرة»: «الشطّر». قال «الحق» لها: «والشطّر الآخر؟» قالت: «غاب في البحر». قال: «ميتاً أو حياً؟» قالت «الصخرة» له: «حياً». قال: «والشطّر المأكول؟» قالت: «ميتاً». قال «الحق»: «حلالاً أو حراماً؟» قالت: «حلالاً».

٤٥ - قال لى الحق: «كم قعدوا عليك؟» قالت «الصخرة»: «النهار كله». قال لى: «والليل؟» قالت له: «فارقوني بالليل، فانبطع عليّ البحر الأخضر، فغمزني بمادة القمر. فلما أبصر الشّمس انحسر عنيّ فانكشفتُ للشّمس». قال للصخرة: «والنجوم ما كانت تصنع عند محادثة البحر الأخضر للقمر؟» قالت «الصخرة»: «انكدرت». قال: «ويحقّ لها أن تنكدر».

٤٦ - «يا أيها القمر اطلع من بحر المغرب فإذا وازنت «قبة أرين»، فاسقط فيها، ولا تغب في الشّرق فتكن مطروداً. يا أيها القمر شرّف الشّرق بطلوعك ولو مرّة واحدة في السنة. يا أيها القمر حرّمت عليك الطلوع ما دامت المشارق والمغارب باقية. يا أيها القمر غصّ في البحر الأخضر ولا تظهر إلا لخيّثانه ولا تخرج منه أبداً».

٤٧ - يا أيها القمر، قل للبحر الأخضر يضمّ عليك أكنافه عن أمري، ولا يتموج ولا يتراكم. قيّسم دوّيه، وأنا أغارُ عليه. بلّغني عنيّ وقولي له: «إن تموج أو أظهر نفسه أو رمى بك على ساحله أو حجبك عن حيتانه، أسلّط عليه دابة من دوابي تشربه. ثمّ ترمي به من دُبرها في العدم».

٤٨ - «يا أيتها الصخرة» أخرجك منه «أي من البحر الأخضر» وألقيك في البحر الأبيض ليكون أبلغ في نكايته». «يا أيها القمر، قل للصخرة أن تنفجر اثنتي عشرة عيناً، فإذا انفجرت فانغمس في كلّ عين غمستين كاملتين، واغمس ثلثك في ثالث غمسة؛ فالثالث محلّل لكم».

٤٩ - «يا أيها القمر، لا تنظر إلى الصخرة فتتّسّى ما قلت لك». «يعني» أن توصلها إلى البحر الأخضر. يا أيها القمر، لا تسقط في «قبة أرين» حتّى تكون قمراً. إن كنت بدرأ فلا تطلع، أو هلالاً فلا تطلع. ولكن اطلع قمراً، ولا تُفارق «قبة أرين»، تقف على سرّ الأنهار، إن شاء الله».

الفصل التاسع

مشهد نور الأنهار بطلوع نجم الرتب

٥٠ - أشهدينى الحق بالأنهار، وقال لى: «تأمل وقوعها». فرأيتها تقع في أربعة أبحر. النّهر الواحد يرمي في بحر الأرواح، والنّهر الثّاني يرمي في بحر الخطاب، والنّهر الثّالث يرمي في بحر

الزمزمار والشكر، والشهر الرابع يرمي في بحر الحبّة. وتتنوّع من هذه الأنهار جداول تسقي زراعات الزارعين.

٥١ - ثمّ رميتُ بصري في الأبحر، فرأيتها تنتهي إلى بحر واحدٍ محيطٍ يجمعها وترمي فيه هذه الأبحر. ورأيتُ الأنهار الأربعة تنفجر من ذلك البحر المحيط، ثمّ ترجع إليه بعد الإمتزاج بهذه الأربعة الأبحر. فقال لي: «هذا البحر المحيط > هو> بحري، وأولئك أبحري، ولكن ادعتِ السّواحل أنها لها. فمن رأى البحر المحيط قبل الأبحر والأنهار، فذلك < صديق >. ومن شاهدها دفعة واحدة فذلك < شهيد >. ومن شاهد الأنهار، ثمّ البحر < المحيط >، ثمّ الأبحر، فذلك < صاحب دليل >. ومن شاهد الأبحر، ثمّ الأنهار، ثمّ البحر < المحيط >، فذلك < صاحب آفات > لكنه ناج».

٥٢ - ثمّ قال لي: «من كان من أهل عنايتي أنشأت له مركباً فحري به في الأنهار حتّى قطعها. فإذا رمت < الأنهار > به في الأبحر، جرى فيها حتّى تنتهي إلى البحر المحيط. فإذا انتهى إليه علم الحقائق وكاشف الأسرار. وإلى هذا البحر ينتهي المقرّبون. وأما من فوقهم، فإنهم يجرّون فيه ألف سنة حتّى ينزلوا بساحله؛ فيخرجون في الصّحراء لا تُدرّك له نهاية ولا غاية. فيتبهون فيه ما بقت الديموميّة، فإذا فنيّت فنوا».

٥٣ - ثمّ قال لي: «انظر». فرأيتُ ثلاثة منازل. ففتح لي المنزل الأوّل، فرأيتُ فيه خزائن مفتحة، ورأيتُ السّهام قد تعاورثها، ورأيتُ الرّيع يطوفون بأرجائها ويُرِيدون كسرّها.

٥٤ - فخرجتُ من ذلك المنزل وأدخلتُ المنزل الثاني، فرأيتُ فيه خزائن مُقفلة ومفاتيحها معلّقة على أقفالها. فقال: «خذ المفاتيح وافتح < الخزائن > وتنزّه واعتبر». ففتحتُ الأقفال، فرأيتها ملوّنة دُرّاً وجوهر وخللاً ما لو اطلع عليها أهل الدنيا لاقتتلوا عليه. ثمّ قال لي: «خذ منها حاجتك ورددّها كما وُجدتها». قلتُ: «لا حاجة لي بها». فأغلقتها.

٥٥ - فقال: «ارفع رأسك». فرأيتُ على أبوابها طاقات وحاجات لا يشرف عليها إلا الطوال من النّاس من كان طوله مائة ذراع فصاعداً. ورأيتُ من دون الطوال يتعلّقون بخلق تلك الأبواب ويقرعون بها. فإذا استدام القرع وكثُر الصّياح ثبّعت لهم من تلك الطاقات معصم تُمسك سراجاً يتضّأون به ويرى بعضهم بعضاً، ويتأنّسوا، وتقرّ سباع كانت تؤذيهم، ودخلتُ الأفاعي حُرّجتها، وحصل لهم الأمن من كلّ ضررٍ كانوا يحدّثون في الظلمة. ورأيتُ في جوانب تلك الخزائن سهاماً قد تعاورثها دون الأولى.

٥٦ - ثمّ أخرجني الحقّ إلى المنزل الثّالث فأدخلني فيه. فرأيتُ خزائن مقفلة ليس لها مفاتيح. فقلتُ له: «أين مفاتيح هذه الخزائن؟» قال: «رميتُ بها في البحر المحيط». فأنشأتُ لي مركباً وخرّيتُ في البحر ستّة آلاف سنة. فلمّا كان في الألف السّابع، قال لي: «تجرّد عن ثيابك، فإنك في وسطه > أي في وسط البحر المحيط >. وأغطس على تلك المفاتيح، فهنا مُستقرّها ومُسْتودعها كلّ في كتاب

مُيِّن» (هود ١١ : ٦).

٥٧ - فتجردت عن ثيابي فأردت إزالة متزري، فقال لي: «لولا المتزر ما قدرت أن تنفص». فشددت متزري ورميت بنفسي من المركب حتى وصلت قرع البحر، فأخرجت المفاتيح. فلما حصلت على ظهر البحر، خرج نارٌ من المفاتيح فأحرقت المركب. فصعدت حتى وصلت الخزان، فطارت المفاتيح من يدي وبادرت إلى فتح الأقفال. ففتحت الأبواب ودخلت الخزان.

٥٨ - فرأيت بداية من غير نهاية، ونظرت أن أرى فيها شيئاً، فما رأيت شيئاً إلا فارغة. فقال لي: «ما رأيت؟» قلت له: «ما رأيت شيئاً». قال لي: «الآن رأيت من هنا تكلم كل ذي سرٍّ، وهذا عشتة. أخرج!» فخرجت، فرأيت كل شيء، مكتوباً على ظاهر الأبواب. ثم نظرت في جوانب الخزان، فلم أر فيها من السهام إلا قليلاً. ثم قال لي: «كل ما رأيت فهو كونه، وكل كونه ناقص. إرق حتى لا ترى كونه». فرقيت، فرماني في بحر الحيرة، وتركتني أسبح فيه.

الفصل العاشر

مشهد نور الحيرة بطلوع نجم العدم

٥٩ - أشهدني الحق بمشهد الحيرة، وقال لي: «إرجع». فلم أجد أين. فقال لي: «أقبل». فلم أجد أين. فقال لي: «قف». فلم أجد أين. قال لي: «ولا تخل». فحيرتني. ثم قال لي: «أنت أنت وأنا أنا». ثم قال لي: «أنت أنا وأنا أنت». ثم قال لي: «لا أنت أنا وأنا أنت». ثم قال لي: «لا أنا أنت وأنت أنا». ثم قال: «لا أنت أنت ولا أنت غيرك». ثم قال: «الأنية متحدة والهوية متعددة». ثم قال لي: «أنت في الهوية وأنا في الأنية». ثم قال لي: «شهود الحيرة حيرة». ثم قال لي: «الحيرة مع الغير». ثم قال لي: «الحيرة حقيقة الحقيقة». ثم قال لي: «من لم يقف في الحيرة لم يعرفني، ومن عرفني لم يدرك الحيرة».

٦٠ - ثم قال لي: «في الحيرة ثاه الواقفون، وفيها تحقق الوارثون، وإليها أعمل السالكون وعليها اعتكف العابدون، وبها نطق الصديقون، وهي منبعث المرسلين ومترقى همم النبيين. فلقد أفلح من خاز، فمن حار وحّد ومن وحّد وحّد، ومن وجد قنى، ومن فنى بقى، ومن بقى عبّد، ومن عبّد جازى، ومن جازى فهو الأعلى. وأفضل المجازاة الأنية وفيها الحيرة».

٦١ - ثم قال لي: «ليس <في الحقيقة> الحيرة حيرة، وإنما هي غيرة مني عليك. فغرّ على، واسترني وأحييتني، ولا تظهر في الوجود غيري». ثم قال لي: «أوقفهم في الحيرة ولا تدلّ على أحد، أو وصلهم إليّ وعرفتهم بي، ولا تعرفهم بمكاني، وعرفهم بمكاني ولا تعرفهم بي. فإذا لم يزوا مكاني بجدوني، وإذا وجدوني لم يروا شيئاً. وإذا رأوا شيئاً لم يروا مكاني. وإذا لم يروا مكاني، فأحرى أن يروني».

٦٢ - ثم قال لي: «هذا <يعني الحيرة> ثوبي. سرّ به إليهم، فمن لبسه فهو مني وأنا منه، ومن لم

يلبسهُ فليس مِنِّي ولستُ منه». ثم قال لي: «إرم به في النار، فإن احترق فهو ثوبي، وإن سَلِمَ فليس ثوبي». ثم قال لي: «إن احترق فليس ثوبي وإن سَلِمَ فهو ثوبي. ومن ليس ثوبي فليس مِنِّي، ومن تركه فهو مِنِّي». ثم قال لي: «شهد العدم للحيرة»: «أنا الله لا إله إلا أنا» (طه ٢٠ : ١٤).

الفصل الحادي عشر مشهد نور الألوهية بطلوع نجم «لا»

٦٣ - أشهدني الحق في الألوهية. فلم تسعها العبارة، وقصرت عنها الإشارة، وزال الثعلب والوصف والاسم والرُّسم. وقال «الحق» وقلتُ. وأيت وأقبل وأدبر وقام وأقعد. أوقف كل شيء. ولم أر شيئاً. ورأيتُ الأشياء. ولم أر رؤية. زال الخطاب وانعدمت الأسباب وذهب الحجاب، ولم يبق إلا البقاء. وفني الفناء عن البقاء بأنا.

الفصل الثاني عشر مشهد نور الأحدية بطلوع نجم العبودية

٦٤ - أشهدني الحق بمشهد الأحدية، وقال لي: «ارتبطت الأحدية بالعبودية ارتباطاً هذالاً». ثم قال لي: «أنا الأصل وأنت الفرع». ثم قال لي: «أنا الأصل وأنت الفرع». ثم قال لي: «أنت الواحد وأنا الأحد، فمن غاب عن الأحدية رآك، ومن بقى معها رأى نفسه. هي «أي الأحدية» حضرة التوالي، لو انقصمت لم تكن».

٦٥ - ثم قال لي: «لا تتم إلا على وتر». ثم قال لي: «لا وتران في ليلة». ثم قال لي: «صل المغرب ولا تُصل العتمة؛ فيجب عليك الوتر، فيكون عليك شفعاً».

٦٦ - ثم قال لي: «حجبتك بالأحدية، ولولا الأحدية ما عرفتني، وما عرفتني قط». ثم قال لي: «لا تُؤخِّد فتكون نصرانياً، ولا تؤمن فتكون مقلداً، وإن أسلمت كنت متناقفاً، وإن أشركت كنت مجوسياً».

٦٧ - ثم قال لي: «اللذات في المطاعم، والمطاعم في الثمر، والثمر في الأغصان، والأغصان تتفرع من الأصل، والأصل واحد. ولولا الأرض، ما ثبت الأصل. ولولا الأصل ما كان الفرع. ولولا الفرع ما كان الثمر. ولولا الثمر ما وُجد الأكل. ولولا الأكل ما وُجدت اللذة. فالكل متعلقة بالأرض، والأرض مفتقرة إلى الريح، والريح يسخرها «الأمر» «الإلهي»، والأمر من الحضرة الربانية يصدر. ومن هنا إرق وانظر وتنزه، ولا تنطق». ثم قال لي: «احفظ الوسائط». ثم قال لي: «كتبت: «طه» (سورة ٢٠) في نبات نَعَش الصغرى».

٦٨ - ثم قال لي: «القطب اليماني هو الشمالي، وقد أودعناها في أول سورة الحديد» (سورة

٥٧). ثم قال لي: «لو كان قطبان، ما دار الفلك، ولو لم يكن قطبان لتهدمت البنية، وما جرى الفلك». ثم قال لي: «لا تنظر إلى وجوه القطبين وانظر ما غاب في البكرة، وحينئذ تقول ما شئت. إن شئت تقول: «اثنين». وإن شئت تقول: «واحدًا». وقال: «في ارتباط اللام بالألف سرٌ لا ينكشف «الذي» أودعته في قولي: (وهو الذي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ)» (الرعد ١٣ : ٢).

الفصل الثالث عشر مشهد نور العمد بطلوع نجم الفردانية

٦٩ - أشهدني الحق بمشهد نور العمد وطلوع نجم الفردانية، وقال لي: «حجبته عن الرؤية في الفناء وأظهرته في البقاء. حجبته فيما ظهر وأظهرته فيما غاب وخفى». ثم قال لي: «أظهرتك العمد» في الفناء وألقيت أغطية على الأبصار حتى لا تُدركه».

٧٠ - ثم قال لي: «ضربت القبة وأركزت العمد وأوثقت الأوتاد، وأبختُ الدخول لجميع من في الوجود فيها. فمن طائفةً حجبوا العمد» بذات القبة وحسنها وجمالها. ومن «طائفة» آخرين حجبوا العمد» بالأوتاد فاستمسكوا بها. ومن طائفةً حجبوا العمد» بأسباب القبة، فبقوا معها. ومن آخرين حجبوا بها أثانها ومتاعها.

٧١ - والكل ما رآوا عمد القبة حتى دخلوا «فيها» فقالوا: «قبة من غير عمد مُحال». فبحشوا حتى وجدوا العمد، فنظروا من أين «هو». حجبوا هؤلاء عن العمد، فوجدوا على أعينهم أغطية، فاستمسكوا بالعمد واقتلعوه من الأرض وأخرجوه، فسقطت القبة على مَنْ بقي.

٧٢ - فلو رأيتهم يُموِّجون فيها ويدخلون بعضهم في بعض ويؤذي بعضهم، وهم لا يهتدون، كالحيثان في شبكة الصائد. فلما رأيتُ تخبطهم أرسلتُ عليهم ناراً، فأحرقتهم وأحرقتُ القبة والأساس والأثاث والأوتاد. ثم أجبته، فقلتُ لهم: «انظروا إلى ما استمسكتم به فنظروا، فوجدوا «هباءً مشوراً» (الفرقان ٢٥ : ٢٣)».

٧٣ - ثم قال لي: «كُن مع أصحاب العمد، وإن لم تكن معهم هلكت وإن صاحبتهم هلكت». ثم قال لي: «مَنْ رأى العمد فقد حجب. وإياك والحِجاج فإنه يورث الهلاك».

الفصل الرابع عشر مشهد نور الحجاج بطلوع نجم العدل

٧٤ - أشهدني الحق بمشهد الحجاج. فرأيتُ الساهرة قد مُدَّتْ والأرض قد أُلْقَتْ ما فيها وتخلَّت. وقال لي: «يا عبدي، تأمل ما أصنع بأهل المراد والجندال والهواء والبدع، وأنا القاهر».

٧٥ - فرأيت سُرادقاً مضروباً، عموده من نارٍ وأرجأؤه وأطنايه من قطران. فقال لي: «هذا سُرادق لُدْ أفيّ يقع خلاف أمري يتكلم إليّ هيّئات هيّئات يقدّروا لما خيلوا وتثبت أيديهم بما كسبوا». ثم قال: «يا عبيدي، إذا دخل المتناظرون في هذا السُرادق، فأنظر فريقك فسرّ معهم. فإن نجوا نَجَوْت، وإن هلكوا هلكت. أَلَيْسَ السُّعْثُ وأشهد».

٧٦ - فنظرتُ ورأيتُ ميزان العدل قد نُصب وصراط الحقّ سدّ، وجهنّم الخلاف قد سَعُرَ، وجنان الموافقة قد أزلقت. فإذا النداء: «أين ذو العقول بزعمهم؟» فجاء بالفلاسفة ومن تأيهم؛ فأدخلوا من السُرادق، فسئلوا: «أين صرفتم عقولكم؟» قالوا: «فيما يرضيك». قال: «ومن أين علمتم ذلك؟» بمجرّد العقل أم بالإتباع والأقدية؟» قالوا: «بمجرّد عقولنا». قال: «لا عقلنّ ولا أفلحتم، لكنكم تحكّمتم». «يا نار، تحكّمي فيهم». فسمعتُ صخبهم يقول: «أطباق النيران، بالويل». «قلتُ:» من يعذبهم؟» قال لي: «عقلهم، فهو كان معبودهم، ما سألهم سوى هو يعني سوى عقلهم»، ولا عذبهم غيره».

٧٧ - «فإذا النداء» «أين الأطباء الطبيعيون؟» فأوتي بهم. فرأيتُ أربعة أملاك «غلاظ شداد» (التحرير ٦٦ : ٦) بأيديهم مقامع. فقالت لهم: «يا ملائكة الله، ما تبغون منّا؟» فقالوا: «نُهْلِكُكم ونُعَذِّبُكم». فقالوا لهم: «والأي شيء؟» قالوا: «كنتم في الدنيا تزعمون أنّا آلهتكم، وكنتم تعبدوننا من دون الله، وتروا الأفعال مثلاً من الله. فسلطنا الله عليكم يعذبكم في نار جهنّم». فكذبوا فيها.

٧٨ - «أين الدهريّون؟» فأوتي بهم، فقبل لهم: «أنتم القائلون: «وما يهلكنا إلا الدهر؟» (الجمانية ٤٥ : ٢٤) «حدثتم أنفسكم: إنكم سترّدون على هذا المقام». فقالوا: «لا. يا ربنا». فقال: «ألَمْ تأتكم الرُّسل بالبينات، فكذبتم، وقلتم: ما أنزل الله من شيءٍ» (الملك ٦٧ : ٩) أخسأوا فلا حجة لكم. فكذبوا على وجوههم في نار جهنّم.

٧٩ - «أين المعتزلة الذين اعتزلوا عن الصُّراط المستقيم؟» فأوتي بهم أجمعين، فقبل لهم: ادعيتهم الروبية تقولوا: «ما شئنا فعلنا». فسحبوا على وجوههم في نار جهنّم.

٨٠ - «أين الروحانيّون؟» فأوتي بهم. فرأيتهم أقيح الناس صوراً وأشمت الناس حالاً. إلا طائفة واحدة منهم «التي» عزلت عنهم في كنف النبيين والصّديقين تحت سُرادق الأمن. فقال لي «الحقّ: «انظّم معهم إن أردت النجاة، واسلك سبيلهم. لكن لا تنتظم معهم ما دام «الميم». فإذا قنى الميم، فانتظم ما دامت «المعيّة». فإذا فنيّت المعيّة، فاحكم بما شئت. ولا جُنّاح عليك».

٨١ - ورأيتُ السبعة الأحزاب من الروحانيين قد سئلوا وهم صاروا محجوجين. قد لعبت بهم الأهواء واستواهم الشياطين. فاستعاذ جميع الطوائف منهم ومن عذابهم، وحصلوا بين طباق النيران. «هذا الذي كنتم به تكذبون. أين لاهونكم يشفع في ناسوتكم؟» وقل: «جاء الحقّ وزهق الباطل»

(الإسراء ١٧ : ٨١).

٨٢ - فدخلت الجنان مع الحزب الثامن. فأزلت «الميم»، كما قال لي «الحق»، فبقيت المعية بسبعين ألف حجاب. فلم تزل المعية تقطع الحُجب وتحرقها حتى هلكت في آخر حجاب، وما بقي حجاب ولا معية. فإذا الحزب الثامن ينادي: «ربنا آتنا ما وعدتنا» (آل عمران ٣ : ١٩٤).

٨٣ - قال العبد الفقير إلى رحمة ربه: فتجلى لهم في صورة العلم، فتفاضلت الرؤية. وقال لي: «هذه صورتك. أبرز لهم فيها». ثم قال لي: «أدخل السرداق، تعود ناره نوراً. أدخل الثيران تعود جنة. لا تدخل مكاناً إلا أبي، ولا تقصد إلا إلی. قامت الحجج على أهل الحجاج. من سلم؟» قلت: «من لم يكن له حجة». قل: «فلله الحجة البالغة» (الأنعام ٦ : ١٤٩).

٨٤ - ثم قال لي: «أرجع، فخبر، وإثني فكبر. وثيابك فطهر، والرجاء فاهجر. وفي هذا المقام فاعتبر». ثم قال لي: «لا تعمل شيئاً بما ذكرت لك؛ وإن عملته وإن لم تعمله هلكت. فكن على حذر، ولا تفارق الأمل».

خاتمة الكتاب

٨٥ - «وهو» فصل في تأييد هذه المكاشفات العلمية والمشاهدات القدسية، وما يتعلق بها بالآيات والأخبار والآثار. لعلك تطلب - أيتها الباحث عن هذه الأسرار والباغي اقتباس هذه الأنوار - شواهد عليها من الآيات والأخبار والآثار لتقوى طلبك عليها وتكن ممن ينتدب إليها.

٨٦ - نعم! سدوك الله ينظره الصائب، وجعلك ممن جمع في معرفته بين الشاهد والغائب. يُمهّدها بـ «حسن تمهيد، ويُفرق لك بين المعوج منها والسديد. وإذا علمت بمقتضاه كُشفت على حقيقته ومعناه، وشاهدت هذه المشاهد القدسية والمكاشفات العلمية التي أوردت منها في هذا الكتاب على قدر ما حُد لي في الخطاب «الإلهي»، حتى يُثبت «لك» ما أنزل إلي سبحانه من أسرارهِ العلية وأنواره السنية وغيوبهِ الأزلية. وتكون البحر مداد مملوءة بالأقلام، وبقيت الأسرار في الأدوات. فالتق سمعك إن كنت على الحقيقة طالباً.

٨٧ - أما الآيات، فقلوه تعالى: (وعلمناه من لدنا علماً) (الكهف ١٨ : ٦٥). (واثقوا الله يعلمكم الله) (الكهف ١٨ : ٥٥). (ويؤتي الحكمة من يشاء). (البقرة ٢ : ٢٦٩). (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم). (الأنعام ٦ : ٨٣). (أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به الناس). (الأنعام ٦ : ١٢٢). (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سُبُلنا). (العنكبوت ٢٩ : ٦٩) (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا). (الأعراف ٧ : ١٧٥).

٨٨ - وأما الأخبار، فقلوه صلى الله عليه وسلم: «من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم». وقال «الشيء»: «العلم نور يضعه الله في قلب سليم». وقال: «لأن من العلم كهنية المكنون: لا بعلمه

إِلَّا الْعَالَمُونَ بِاللَّهِ». وقال - حكاية عن ربه: «لا يزال العبد يتقرب اليَّ بالنوافل حتَّى أحبه. فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً...» الحديث. وفي حديث آخر: «القلوب أوعية، لكن قلب أجرد فيه سراج يزهر، فذلك قلب المؤمن.»

٨٩ - وأما الآثار، فقد قال عليّ - رضي الله عنه - وضرب بيده إلى صدره: «إِنَّ هُنَا لَعُلُومًا جُتِّهَتْ، لَوْ وَجَدَتْ لَهَا حَمَلَهُ». وقال ابن عباس في قوله تعالى: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ) (الطلاق: ٦٥: ١٢): «لَوْ ذَكَرْتُ تَفْسِيرَهُ لَرَجَعْتُمُونِي». وفي رواية (أخرى): «لَقُلْتُمْ أَنِّي كَاْفِرٌ». وقال عليّ - رضي الله عنه: «لَوْ أَدْنَى لِي أَنْ أَتَكَلَّمَ فِي الْأَلْفِ مِنَ الْحَمْدِ لِلَّهِ، لَتَكَلَّمْتُ فِيهِ سَبْعِينَ. وَقَرَأُ إِلَى أَمْثَالِ هَذَا مَا لَا يَحْصِي كِبَرُهُ».

٩٠ - وهذه هي العلوم التي اختصَّ الله بها بعض عباده و «التي» نهى عن كشفها لغير أهلها في الكتاب والسنة. وَقَفَّكَ اللَّهُ وَسَدَّدَكَ السَّبِيلَ. فحصول هذه العلوم المذكورة له شروط كثيرة لمن يطلب تحقيقها. فهي في قلوب أهل التحقيق، ولا يفي بها إلا أهل العناية والتوفيق السالكين سوي الطريق.

٩١ - فنقول: إِنَّ القلب على خلاف بين أهل الحقائق والمكاشفات «وهو» كالمرآة المستديرة لها ستة أوجه - وقال بعضهم ثمانية. هذا محلّ خلاف، ولولا التطويل وخروجاً عما قصدناه من الاختصار، لأزلنا الخلاف وَبَيَّنَّا وجه الجمع بين هذين المقامين بأدلة قاطعة. لكننا تمنا هذا المقصد في كتابنا «المرجم بجلا القلوب». ولا يُلْتَقَت إلى مَنْ زاد لها وجهاً تاسعاً، لأن الحكمة الإلهية منعت ذلك - وإلا في الإمكان أن يوجد لها من الوجوه ما لا يتناهى، إذ صفات الجلال لا تُحْصَى.

٩٢ - ولعلَّكَ تقول: نستشعر من هذا القول الذي ذكرته مناقضة الإمام أبي حامد «الغزالي» يقول: «ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم». نعم! يشعر ذلك عند من يقصر إدراكه عن الإطلاع إلى هذه العلوم السماوية. وأما عند من محض عن كلامنا وبحث عن حقيقة ما أشرنا إليه يرى أَنَّ لا مناقضة بينهما. وقد شبعنا القول بالأدلة الواضحة في شرح كلام الإمام أبي حامد - رضي الله عنه - : «وليس في الإمكان أبدع من هذا العالم» في «كتاب الجمع والتفصيل في معاني التنزيل» لما تكلمنا على قوله - تعالى - : (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) (البقرة: ٢ : ٣٠).

٩٣ - ثُمَّ نقول: «قد جعل الله في مقابلة كلِّ وجه من وجوه القلب حضرةً تقابلها من أمهات الحضرات الإلهية تقابله. فَمَهْما جَلَى وجه من هذه الوجوه تجلَّت تلك الحضرة فيه. فإذا أراد سبحانه أَنْ يمنح بمدة من هذه العلوم شيئاً، تولَّى سبحانه بتوفيقه مرآة قلبه، فنظرها بعين اللطف والتوفيق وأمدّها ببحر التوحيد.

٩٤ - فاهتدى ذلك الموقر للرياضات والمجاهدات، و «هو» وجد الإرادة والمحبة من قلبه، فبادرت الجوارح بالطاعة للقلب، إذ هو مالِكها وسيِّدها. فاستعمل الأفكار وعلَّقَ الهمة وتخلَّى بأخلاق الله،

وغسل قلبه بماء المراقبة حتى يتخلّى عن القلب صداء الأغيار، وتتجلى فيه حضرات الأسرار الإلهية. ٩٥ - فالوجه ينظر إلى حضرة الإحكام، وصقالة ذلك الوجه بالمجاهدات. والوجه ينظر إلى حضرة الاختيار والتدبير، وصقالة ذلك الوجه بالتسليم والتفويض. والوجه ينظر إلى حضرة الإبداع، وصقالة ذلك الوجه بالفكر والإعتبار. والوجه ينظر إلى حضرة الخطاب، وصقالاته بخلع الأكوان. والوجه ينظر إلى حضرة الحياة، وصقالاته بالتبيرة والفناء - وهو الوجه الثامن عند من أثبتتها ثمانية. والوجه ينظر إلى حضرة ما لا ينقال، وصقالاته بالرجوع إلى العدم. «وإليه أشار الخبر»: «يا أهل يشرب لا مقام لكم».

٩٦ - وأما الوجهان اللذان هما محلّ الخلاف، فأهل السنة صرفوهما إلى حضرة الأحكام. وغيرهما قال إنّ أحدهما ينظر إلى حضرة المشاهدة وصقالاته ببيع النفس، والآخر ينظر إلى حضرة السماع وصقالاته بالصمت والأدب.

٩٧ - وليس ثم وجه تاسع، ولا كشف لها سبحانه حضرة زائدة على هذه الثمانية؛ فكانت تجهلها إذ ليس لها وجه تجلّى فيه للحكمة الإلهية التي سبقت بالإرادة القديمة. وهنا موضع نزاع بين الأشعرية والصوفية، دقيق لا يتفطن له إلا صاحب ذوق.

٩٨ - ثم لتعلم أنّ لهذه الحضرات أبواباً في مقابلة ما على وجه المرأة من الصداء. تسمى أبواب المشيئة، فعلى قدر ما تكون الصقالة يكون التجلي، وعلى قدر ما يفتح من الأبواب يكون الكشف. فليس كلّ امرأة مجلوة يكشف لها؛ لكنّها معدّة لقبول الصور.

٩٩ - كذلك ليس كلّ من سلك هذا الطريق يكشف له. قد يُدخّر له إلى يوم القيامة. أعني قيامته. كما تدخّر المرأة المحسوسة ليوم ما، وإلا لأني معني صقلت أو لأني فائدة وجدت. لكن تلوح «مرأة القلب» لها بوارق من المطلوب، وإن كانت لا تخلّى عن الصور «المحسوسة». لكن الصور التي قصدنا في هذا الباب «هي» صور مخصوصة انفردت بها امرأة أهل الحقائق.

١٠٠ - فإذا رقيت إلى هذه المنازل وأطلعت على هذه المقامات، صارت الغيوب مشاهدة في حقك؛ أعني غيوب ما بطن في ظاهر علوم الدين، لا ما في بطن فلان أو أمر ما. فإن تلك مكاشفات السالكين، وإن تشوش عليك خاطرك ولم ترزق الإيمان بهذه المقام، فقد أجرى الله لك في ظاهر الكون مثلاً ترتقي به إلى ما ذكرنا، وهي المرأة المحسوسة «التي» تتجلى فيها صور المحسوسات على قدر صقالاتها وجلالاتها.

١٠١ - وقد نبّه على ذلك سيّد البشر صلى الله عليه وسلّم، حيث قال: «إن القلوب لتصدّ كما يصدّ الحديد». قال «أحد»: فما جلاؤها؟ قال «النبى»: «ذكر الله وتلاوة القرآن». فقديماً نُصِبَت الأمثال أدلة لعلوم ربانية، فمن وقف مع المثال ضلّ، ومن رقي عنه إلى الحقيقة اهتدى.

١٠٢ - ثم لتعلم أنّ لهذه الحضرات أسراراً ظاهرة وأسراً باطنة. فالأسرار الظاهرة لأهل الاستدراج،

والباطنة لأهل الحقائق. فليس كلّ حكيم حكيمًا. بل الحكيم من حَكَمْتَهُ الحكمة وقبَدَتَهُ بالوقوف عند فصل الخطاب، ومن منَعْتَهُ أن ينظر إلى سوى خالقه، ومن لازم المراقبة على كلّ أحيانه. فليس من نطق بالحكمة ولم تظهر آثارها عليه يسمّى حكيمًا.

١٠٣ - فالثَّيْبِي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قد قال: «رَبٌّ حَامِلٌ فَقْهٌ لَيْسَ بِفَقِيهٍ، إِنَّمَا هِيَ أَمَانَةٌ عِنْدَهُ، يُؤَدِّيهَا إِلَى غَيْرِهِ» (كمثل الحمار يحمل أسفاراً) (الجمعة ٦٢ : ٥). فإذا صدرت منك حكمة، فانظرها في نفسك. فإن كنت قد تحلّيت بها، فأنت صاحبها، وإن رأيت نفسك عارية عنها فأنت لها حامل ومسؤول عنها. وتحقيق هذا «هو» أن تنظر إلى استقامتك على الطريق الأوضح، والمهيج السديد والميزان الأرجح في قولك وفعلك وقلبك.

١٠٤ - فاعلم أنّ النَّاسَ في الاستقامة سبعة أقسام: فقسمان لهما الفضل، والخمسة «الأخرى» عليهم الذِّكْر. فمستقيم بقوله وفعله وقلبه، ومستقيم بفعله وقلبه دون قوله. فهذان لهما الفضل، والأوّل أعلى. ومستقيم بقوله وفعله دون قلبه يُرْجَى له النّفع بغيره. ومستقيم بقوله وقلبه دون فعله. ومستقيم بقلبه دون فعله وقوله. ومستقيم بفعله دون قوله وقلبه. ومستقيم بقوله دون فعله وقلبه.

١٠٥ - فهؤلاء عليهم «الاستقامة»، لا لهم. لكن بعضهم فوق بعض. وأعني «بالاستقامة في القول» أن يرشد غيره بقوله إلى الصِّراط المستقيم. وقد يكون عرياناً كما يرشد إليه. فهذا نعني بالاستقامة. ويجمع ذلك مثال واحد: وهو رجل تفقه في أمر صلاته وحَقَّقَهَا، ثم علمه غيره. «فهذا مستقيم في قوله». ثم حضر وقته فأداها على حدّ ما علمه وحافظ على أركانها الظاهرة. فهذا «مستقيم في فعله». ثم علم أنّ مراد الله منه في تلك الصلاة حضور قلبه لمناجاته، فاحضره. فهذا «مستقيم بقلبه». ثم أحمل هذا المثال على ما بقي من الأقسام «الأخرى»، تجده واضحاً إن شاء الله.

١٠٦ - ثم اعلم أنّ العلل التي تصدّك عن طريق الاستقامة الكاملة غير منحصرة: مستقرها كتاب الله وحديث رسوله، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فلا تأمن مَكْرَ الله، فإنه (لا يأمن مَكْرَ الله إلا القومُ الخاسرون) (الأعراف ٧ : ٩٩). وإني لك بالأمن، ورسول الله يقول: «إني أستغفركم كما علمتُ وكما لم أعلم». فقل له: «أتخاف يا رسول الله؟» قال: «وما يؤمنني، والقلب بين أصبعين من أصابع الرحمن، يُقَلِّبُهُ كيف شاء». والله تعالى يقول: (وَيَذَلُّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ) (الزمر ٣٩ : ٤٧).

١٠٧ - فاعلم أنّ الإنسان محلّ للتغيير، قابل لكلّ صفة ترد عليه. فكن على حذرٍ ما دام تركيبك. قال تعالى لموسى في التوراة: «يا ابن آدم، لا تأمن مَكْرِي» حتى تجوز على الصِّراط، فلاقات كثيرة والخطوب. «والطريق دقيق، أدقّ من الشعير وأخذ من السِّيف». لا يثبت عليه إلا أهل العناية. فكن على حذر، وإن أردت أنوارهم وأسرارهم فاسلك آثارهم. والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين.

فِي الْعُويَّةِ وَأَوْهَامِهَا

في فيلم «خارج الحياة»، قدم المخرج اللبناني الراحل مارون بغدادي لوحة مأساوية عن الحرب الأهلية اللبنانية، من خلال أقيبة المخطوفين اللبنانيين والرهائن الأجانب، التي احتلت في أوساط الثمانينات محور الاهتمام الإعلامي الغربي بلبنان.

في إحدى لحظات الفيلم، الذي يروي تجربة وهينة فرنسي يدعى باتريك، نرى المخطوف داخل زنزانته، وهو يقيم حواراً مع أحد حراسه الذي يكلمه من خلال الباب المغقل. الحارس الذي يطلب من سجينه مساعدته على تعلم الفرنسية، يجيب حين يسأله باتريك عن اسمه، بأن يطلب منه أن يطلق عليه اسماً. يختار الفرنسي قليلاً قبل أن يسمى حارسه فيليب. يفرح الحارس باسمه الجديد، ويقترح على الفرنسي أن يغير له اسمه، مُطلقاً عليه اسماً عربياً هو «نورم». «أنا فيليب وأنت نورم»، قال الحارس. عندما أصيب الفرنسي باضطراب كبير راقصاً تغيير اسمه. «لكننا جميعاً هنا نحمل أسماء مستعارة»، قال الحافظ الذي لم يفهم لماذا رفض الفرنسي أن يتساوى به ويؤمّله، على مستوى لعبة الأسماء على الأقل.

يلخص هذا الحوار، السؤال الذي تطرحه علينا مسألة الهوية، في عالم يتفكك داخل حرب أهلية دموية. الفرنسي المخطوف، يخاف على اسمه وهويته، ويرفض الاسم العربي الذي اقترحه عليه خاطفه، بينما لا يبالي الحافظ بالتخلي عن اسمه، وتبني اسم فرنسي، رغم أنه أصولي إسلامي، يقاتل دفاعاً عن هويته.

المفارقة ليست في الأسماء فقط، فلهبة الأسماء التي صنعتها تجربة الحرب الأهلية الطويلة في لبنان، فتحت أبواب الجحيم الإنسانية على انكسار العلاقة بين الحقيقة والرمز. وهو انكسار سوف يحدد معنى فكرة الهوية الواحدة المغلقة، ويعلم عيشتها وموتها في آن معاً.

والإسم مثلاً فعلاً، هو علامة الهوية الفردية، وشكل لمعرفة الآخر. «وعلم آدم الأسماء كلها»، كما جاء في القرآن الكريم. غير أن الأسماء قبل أن تصبح عن خصوصية الفرد، مرت في مراحل متعددة. ويعلمنا الأدب العربي الكلاسيكي ولا سيما كتاب «ألف ليلة وليلة»، أن الاسم كان اصطلاحاً اجتماعياً. فالأسماء تطلق انطلاقاً من المهن: التاجر أو المحياط أو الصياد... أو انطلاقاً من الطوائف: اليهودي، النصراني... أو نسبة إلى المدن: الدمشقي، البغدادي، المصري... ولم يكن الإسم الفردي يحتل مكانة خاصة، رغم وجوده وضروريته. وخير مثال على ذلك هو الكاتب المغفل الذي ألف روائع الأدب الكلاسيكي في العالم، والذي أشار ميشال فوكو إلى غيابه بوصفه تعبيراً عن

أهمية الأدب ومركزته العلمية في العصور الكلاسيكية.

الإسم كان رحلة من العام إلى الخاص. ولن تصبح الأسماء الفردية حقيقية أو توجي بالحقيقة إلا في الرواية الحديثة، التي أرخت لانتهاج مجتمع الأفراد من رحم المجتمع الرأسمالي، وأسست لللمحة العصر الحديث، بحسب تعبير جورج لوكاش.

اقتراح اللبناني (فيليب)، في فيلم بقداي، ليس مجرد لعبة. إنه محاولة لإدخال الإسم الفردي في المثل الذي صنته الحرب. الفرنسي يرفض تغيير اسمه، لأنه لا يريد الدخول في مجهول الحرب وموتها، ويصرّ على فرديته الخاصة ويلجأ إلى المرأة. وقد يكون العقاب الأكبر الذي تعرض له المخطوفون يتمثل في غياب المرأة. فعين يقرر المخطوفون معاقبة الفرنسي، يتزعون المرأة من الحتام الذي كان يسمح له بدخوله مرة في اليوم. هنا يبدأ فصل جديد من رحلة المخطف. نزاع المرأة يساوي رمزياً نزاع الإسم. فمن دون امرأة لا تستطيع أن ترى صورتك، وتقصد صور الآخرين دلالاتها، عبر غياب المقارنة.

الأخر هو المرأة التي تسمح للذات بالتعرف إلى نفسها. لذلك كان السرد هو فن البحث عن الآخر الغريب المختلف، من الاستبداد إلى جوليفر إلى دون كيشوت إلى آخره... السرد اكتشاف للمختلف، حتى كريستوف كولومبوس، فإنه لا يجد تبريراً أفضل لرحلة الفتح الأميركي من ادعائه الرغبة في رواية رحلته للملكين اللذين مولاها: «ولكن لا أمكت في أي مرسى» يكتب كولومبوس، «لأنني أسعى إلى رؤية أكثر ما يمكنني من البلاد من أجل أن أروي حكاياتها لسوكتا».

كولومبوس يكتشف من أجل أن يهدي، أو هكذا ادعى على الأقل، ثم قام بدمج روايته بالحلم الصليبي: «عندما بدأت الإستعداد لاكتشاف جزر الهند الغربية كان ذلك بهدف مناشدة الملك والملكة اتخاذ قرار بإنفاق الموارد التي يمكن أن ترد إليهما على فتح القدس».

هذا المزج ليس عبثاً، إنه محاولة للبحث عن هوية ما، أمام هول المغامرة وأفاقها المفتوحة، وهي مغامرة سوف تبقى محكومة لفترة طويلة بغياب نصها السرد، أي أن شرط الذهاب إلى عالم مجهول ليس كافياً من أجل السرد، فالسرد يحتاج إلى الآخر - المختلف، وهذا ما كشفه لنا تودروف حين قسّم أطروحة شقيقة عن السرد الغائب الذي أنتجته علاقة ثقافية تميزت باستحالة التفاهم من جهة، وبالنظرة الإستعمارية التي قادت إلى العنف الأقصى والتطهير العرقي الشامل من جهة ثانية.

قد يعود تردد السرد في الإطار اللبناني، وهامشية الرواية في مرحلة ما قبل الحرب الأهلية، إلى العجز عن الاعتراف بالمختلف الذي صنع واقعاً سياسياً، فكان هناك ما يشبه الرفض الواعي والمتعمد للتاريخ اللبناني المشقوق والمجبول بالحروب الأهلية. غير أن انفجار الحرب عام ١٩٧٥، وانهاية المحرمات الذي صاحبها، أقصعا في المجال أمام ولادة الرواية اللبنانية المعاصرة، التي بنت فضاءها من شقوق الواقع والناكرة. فالرواية، كما أشار باختين، هي جنس أدبي غير منجز، وهي في طور التحقق الدائم. والرواية اللبنانية تصنع مجريتها من كونها تعبيراً عن مجتمع غير منجز. في المقابل، فقد عانى المجتمع اللبناني، خلال أعوام الحرب الطويلة، من العجز عن إنتاج خطاب سياسي وتاريخي متسق، بل كان الصراع على التاريخ وتأويله من منطلقات أسطورية مختلفة جزءاً أساسياً من الحرب. لذلك فقد تزامنت مجموعة من النصوص المتضاربة، التي تخوض حروبها الخاصة، وتساهم في تفكيك المجتمع، وفي إنتاج

هويات صفرى تقوم على النفي. لذلك، فقد جاء الخطاب الروائي الجديد من الهامش، حاملاً معه التعدد المرفوض من الحق الذي صنعتته الحرب في بحثها الدعوي عن الهوية.

هذه الحاجة إلى المختلف، من أجل أن يكون هنالك سرد، عبّر عنها الروائي الفلسطيني أنطوني شماس في «أرابيسك»، حين يبحث بار أوزن، أحد شخصيات الرواية، وهو روائي إسرائيلي، عن عربي فلسطيني من أجل أن يتمكن من إنجاز روايته.

لا يستطيع الكاتب أن يسرد دون الآخر، حتى وإن كان الآخر مغيباً ومحوراً في الواقع السياسي، لأن هذا الغياب يقود إلى تطابق بين الذات والمرآة، وحين يتم التطابق تمحي الذات وتلاشي.

تغيب الآخر، هو السمة الأساسية للهوية المغلفة. فالهوية تتحدد بالنفي. من نفي اللغة، عبر نعت الشعوب الأخرى بالجمجمة أو الحرس لأنها لا تتكلم لفت(نا) إلى افتراض تراتب في الأعراف الإنسانية، وهو افتراض قاد أوروبا ومعها العالم إلى كارثة العنصرية والنازية، التي لا تزال إلى يومنا هذا تعاني من آثارها.

الهوية، مثلما علمتنا تجربة الحرب اللبنانية، ومثلما رأينا ونرى في البلقان الذي تهزه المآسي والحروب، هي مجرد افتراض قائم على رسم حدود لا يمكن اختراقها بين ذات مفترضة قائمة في الميثولوجيا التاريخية أو الدينية، وبين آخر وهمي يتم اختراعه من توكيد الذات.

إن التجلي الأكبر لهذا الهوس بالهوية، هو تدمير الحدود بين العالمين الرمزي والواقعي. رموز الآخر - العدو يجري التعامل معها عبر إزالة طابعها الرمزي، مما يبرر عملية الإعتداء عليها وتطهيرها. ولقد كانت المشاهد الأكثر رعباً في حرب لبنان هي مشاهد انهيار الحدود بين الرمزي والواقعي. المقابر نisht، الهياكل العظمية مثل بها، أماكن العبادة دمّرت، الأغاني الشعبية تمّ تأليف كلمات جديدة لألحانها، مستشفيات الأمراض العقلية فتحت، وتمّ في إحدى الحالات (مستشفى العصفورية ١٩٧٦) نقل الصراع الطائفي إلى داخل حياة المرضى العقليين.

خلال إعداد رواية «باب الشمس»، وفي سياق عملي على تسجيل شهادات اللاجئين الفلسطينيين الذين طردوا من الجليل عام ١٩٤٨، وأقاموا في مخيمات لبنان، فاجأتني امرأة كهلة، حين روت عن قريتها، الغابسية، وهي قرية هجر سكانها وألحقت أراضيها بمستعمرة نتيف هسيرا، التي أسسها مستوطنون قادمون من العراق عام ١٩٤٨، وجرى تدمير مقبرتها، وتحويل مسجدتها إسبيلاً. لم تكن المرأة معنية إلا بالموتى. كان خوفها الرئيسي يتركز على مقبرة القرية المهدامة، وعلى مصير البقايا البشرية التي تركت هناك.

إن التعامل مع الرموز بوصفها حقيقة، هو جزء من حروب الهوية، لأنه يقوم بمهمة مزدوجة: تأكيد ذات مفترضة قائمة على هوية ثابتة، ونفي ذات أخرى عبر إخراجها من دائرة الحق في الوجود.

يبرز جاك حستون بين مفهومي التماهي والهوية: «التماهي يملك طبيعة مختلفة، إنه يضع الآخر بوصفه عنصراً مختلفاً لا غنى عن وجوده. التماهي يفترض الاختلاف الذي تقوم الهوية بنفيه».

يسمح لنا هذا التمييز بين التماهي والهوية، بفهم معنى الهوية الذي لا يتحدد إلا بالنفي. النفي وليس الاختلاف، الإمتياز وليس التمايز. فتصبح الهوية، بذلك، أداة لكسر الحدود بين الرمز والواقع، فاتحة بذلك الباب أمام البربرية. أعود إلى الحرب اللبنانية، التي لا أستطيع الإحاطة بجميع عناصرها أو مراحلها المختلفة، لأنها كانت مجموعة حروب متتالية داخل حرب واحدة، وأبدأ من مسألة الاسم المستعار الذي اقترحه علينا فيلم «خارج الحياة»، كمدخل محتمل من أجل تحليل عناصر حرب الهوية. وسوف أتوقف عند ثلاثة عناوين لهذه الحرب.

العنوان الأول: الأسماء

كانت الحرب الأهلية اللبنانية مختبراً كبيراً للأسماء.. وظاهرة استخدام الأسماء المستعارة، ارتبطت في لبنان، كما في جميع أنحاء العالم، بالعمل الحزبي السري. غير أن الحرب الأهلية أحدثت تمديلاً جوهرياً على هذه الظاهرة، وحولتها عن طبيعتها الوظيفية (التخفي خوفاً من ملاحقة الشرطة) إلى جزء من حرب الهوية.

قد يكون الاستخدام الفلسطيني للأسماء المستعارة، وإصرار القادة الفلسطينيين على أسمائهم الجديدة، حتى بعد تحولهم شخصيات علنية ورسمية، هو أحد أسباب هذه الظاهرة. غير أنني أعتقد أن الظاهرة تعدت سببها الأول، وامتلكت سمة دلالية مرتبطة بمراحل الحرب المختلفة. هكذا قامت الأحزاب والميليشيات اللبنانية، بإطلاق أسماء مستعارة على مقاتليها، رغم أن بعضها، مثل حزب الكتائب، لم يعرف العمل السري في تاريخه.

إذا حاولنا دراسة دلالات الأسماء، فسوف نكتشف ثلاث مراحل، ليست متعاقبة بالضرورة، لكنها تشير إلى تبدل دلالات الحرب.

المرحلة الأولى: الإلتصاف

في بداية الحرب، اتخذت الأسماء دلالات انتماء سياسي أو فكري أو أيديولوجي أو طائفي، فشاعت أسماء مثل: جيفارا، هوشي منه، بومدين، أبو خالد، يسار، كاسترو، فلاديمير، عز الدين القسام، شبيب، طارق ... وأبو أزر، فرنكو، الأبناء، بوتسي ... من جهة أخرى.

إنها أسماء البداية، حيث اتخذت الحرب شكل انتماء سياسي وعقائدي، وهو انتماء طبع ما سُمي بحرب الستين، التي انتهت مع التدخل العسكري السوري ١٩٧٦، ومع اغتيال قائد الحركة الوطنية اللبنانية كمال جنبلاط.

المرحلة الثانية: الظاهرة الاجتماعية

في أثناء ذلك، أو بعده، بدأت تبرز أسماء تدل على إعجاب بظواهر اجتماعية، من نجوم السينما إلى نجوم الغناء وكرة القدم. وهنا بدأت الحرب تتخلى عن طابعها الأيديولوجي الصارم، من أجل أن تصبح جزءاً من الظاهرة الميليشيائية.

فبرزت أسماء مثل كاويو وستالون وزيكو ومارادونا إلى آخره ...

المرحلة الثالثة: الغرائبية

وأخيراً جاءت الأسماء التي تشير إلى علاقة بالعناصر الطبيعية: الليل، الحف، الموت. فشاعت أسماء مثل أبو الليل وأبو الجماجم وأبو خشبة وكويرا وأبو الهوا وإلى آخره ... والملاحظ أن ما نسميه بالمرحلة الثالثة من الأسماء، كان جزءاً من المرحلتين السابقتين، لكنه اتخذ أهميته وحجمه مع المراحل الأخيرة من الحرب.

نلاحظ أن المرحلة الأولى من لعبة الأسماء اللبنانية، أخذتنا من الإسم الخاص إلى الانتماء الجماعي سواء أكان طائفياً أم سياسياً. فلقد عكست هذه الأسماء رغبة في الإلتصاف إلى القبيلة، سواء كانت حزباً أو ميليشياً أو طائفة.

الإسم المستعار لم يكن أداة تخفٍ إذاً، بل كان أداة لإشهار للإلتصاف. الفرد يتخلى عن إسمه الشخصي طوعاً من أجل

أن يجعل إسماً مطابقاً للجماعة الذي يريد التأكيد على أنه يقاتل باسمها ودفاعاً عنها.
غير أن ظاهرة بروز أسماء جديدة مرتبطة بتجوم الفضاء والسينما وكرة القدم، تؤشر إلى بداية تشقق الهوية الجماعية، إذ أصبح الأفراد يطالبون باستعادة ملامحهم الفردية التي فقدوها حين تنازلوا عن أسمائهم الأصلية. ثم أتت الأسماء الطبيعية والأسماء التي لا دلالة لها، لتؤشر إلى ما يشبه انهيار خطاب الهوية الجماعي، وشيوع الظواهر المماثلة في أوساط الميليشيات المتقاتلة. وهي ظواهر ارتبطت في البداية بضرورة تأمين المال للتنظيم، ثم تحولت وسيلة للإثراء السريع وولادة طبقة أغنياء الحرب، التي امتدت أنشطتها من فرض الخوات والضرائب ونهب المرافق العامة، إلى تجارة السلاح والمخدرات، وإدارة شبكات الدعارة...

العنوان الثاني: الأقنعة

نقرأ في رواية «ما تبقى لكم» لفسان كنفاني، الإشارة الأولى إلى ظاهرة القناع أو الكيس في الأدب العربي الحديث. تأتي هذه الإشارة في سياق وصف واقع الاحتلال الذي تعرضت له غزة عام ١٩٥٦، من قبل الجيش الإسرائيلي، حيث طلب من جميع الرجال التجمع في إحدى الساحات، ثم أدخلوا إلى التحقيق، ليجدوا أنفسهم أمام ضابط إسرائيلي يرافقه رجل يخفي وجهه بكيس. وحين يؤشر الكيس قمعني ذلك أن الرجل مذنب أو «مخرب»، مثلما كان يسمى المقاومون، ويؤخذ إلى السجن. ثم يتطور الكيس في رواية إميل حبيبي «المتشائل» التي روى فيها بعض أحداث نكبة ١٩٤٨.

في الحرب اللبنانية، بدأ استعمال القناع في شكلين متزامنين:
القناع الأول للتخفي، إذ عمد بعض أفراد الميليشيات إلى تغطية وجوههم بالأقنعة: كلسات نابليون أو أقنعة حيوانات (تستخدم عادة في طقوس عيد البريارة في لبنان) أو مجرد أقنعة من القماش العادي. حتى الكوفية الفلسطينية التي تحولت رمزاً للمقاومة، استخدمت في بعض الأحيان، قناعاً يخفي وجوه المقاتلين.

القناع الثاني للمخطفين أو الأسرى. ففي اللحظة التي كان يقع فيها سيء الحظ، في قبضة حاجز طائفي يخطف الناس استناداً إلى انتمائهم الديني (كانوا يسمونه في لبنان خطفاً على الهوية، لأن الإلتزام الطائفي كان يكتب على بطاقات الهوية)، يتم فيها تغطية رأسه بكيس من الورق الأسمر أو النابليون الأسود، من أجل أن لا يرى خاطفيه أو المكان الذي سيؤخذ إليه. وفي بعض الحالات، كانت عمليات الخطف هذه تبدو بالغة الغرابة، إذ كان الحافظ والمخطف يلبسان الأقنعة، ولا يمكن التمييز بينهما إلا عبر البندقية التي يحملها الأول.

الإستخدام الإسرائيلي للكيس كان وظيفياً في البداية، فالذي يلبس الكيس كان عميلاً محلياً لا يريدون كشف هويته خوفاً على حياته من انتقام السكان. أما أقنعة اجتياح لبنان ١٩٨٢، حيث اعتقل الآلاف وعصبت عيونهم قبل نقلهم إلى معتقل أنصار، أو أقنعة الحرب اللبنانية، فقد فقدت وظيفتها وتحولت رمزاً للحرب.

بدأ كيس أو قناع الحرب اللبنانية وظيفياً في الأشهر الأولى من الحرب، حين كان التنقل بين المناطق المختلفة ممكناً، قبل أن ترتسم الخطوط الصارمة التي فصلت المناطق عن بعضها. أما بعد ذلك فقد الكيس مبرر وجوده، بالنسبة للمقاتلين على الأقل، لكنه تحول تقليداً ثابتاً وشائعاً.

الأكثقة أو الأكياس، وحدث أشكال عناصر الميليشيات المختلفة، بل أكاد أقول إنها وجدت بين شكل الجهاد والضحية. كأن الجهاد كان يشعر أنه ضحية محتملة ويتصرف كالمذعور محياً هويته الجماعية التي سعى إلى توكيدها بالحرب.

بعد الأسماء، أصبح القناع محاة ثانية للهوية، كأن الحرب كانت تخاض بالمحاي. محو الآخر ومحو الذات، وصولاً إلى محو اللغة.

العنوان الثالث: اللغة

اتخذت الحرب اللبنانية في مراحلها المختلفة شكل الحصار، كأن المناطق المتداخلة تشكلت كدوائر محاصر بعضها بعضاً. بيروت الغربية محاصر بيروت الشرقية، بيروت الشرقية محاصر جسر الباشا وتل الزعتر والنبعة. الجبل يحاصر بيروت، الجنوب يحاصر الجبل، وإلى آخره... .

دوائر الحصار المتبادلة والمتداخلة، كانت معادلاً جغرافياً للتبادل اللغوي المذهل الذي صنعتته الحرب. إن تحليل الخطاب السياسي لمختلف الأطراف المتحاربة، سوف يفتنا بسمولته وبقدرته على الإنتقال من موقع إلى موقع دون تبديلات كبرى. فالميليشيات البمينية التي خاضت الحرب في البداية، تحت شعار رفض الوجود الفلسطيني في لبنان، لم تلبث أن تبنت في خطابها السياسي اللغة الفلسطينية بعد أن قامت برسكتنها. ثم، وبعد الإجتياح الإسرائيلي للبنان ١٩٨٢، وخروج القوات الفلسطينية، قامت الميليشيات الإسلامية، بتبني اللغة الكتائبية ورسكتنها... إلى درجة أن المحلل لن يستطيع تمييز الكثير من الخطابات السياسية عن بعضها، إذا لم يكن يعرف صاحب الخطاب في شكل مسبق.

التبادل اللغوي أمر مثير، في حرب دارت في أحد أوجهها على الهوية. كأن الخطاب السياسي فقد هويته، أو كأن الحرب قامت بطحن اللغة وتحويلها سائلاً يتلون بألوان الآتية التي يوضع فيها.

ولعل نهاية الحرب الأهلية، تكشف دلالاتها. فلم تنته الحرب، رغم كل المساعي الدولية، إلا بعد أن انتقلت إلى حروب داخلية في جميع المناطق.

فالإنسداد السياسي واللغوي قاد إلى مجموعة من الحروب الطاحنة داخل الميليشيا الواحدة، أو داخل ميليشيات الطائفة الواحدة، مما شكل الأرضية التي جعلت من الإتفاق الأميركي - السوري، حول إنهاء الحرب اللبنانية، مسألة ممكنة.

هذه العناوين الثلاثة التي أنتجت حرب الهوية، تكشف لنا انسداد فكرة الهوية وكونها أداة تدمير داخلي. فالدفاع عن الهوية الصافية لا يتم إلا عبر كسر المرأة. وحين ينكسر الآخر يمتد العنف إلى الذات، وتصيح الحرب أشبه بالإنتحار.

لذلك أقترح العودة إلى تمييز جاك خسون بين الهوية والتماهي. فالتماهي لا يعني فقدان الهوية، بل يضعها ضمن فضاء متعدد، إنه فضاء الهويات المتغيرة بحسب تعبير إدوارد سعيد.

ولكن لماذا وكيف انكسر فضاء الهوية، لتحل مكانه فكرة الهوية - المحاة؟

حين ربط كولومبوس بين فتح أميركا وفتح القدس، فإنه كان يحاول إعادة تأسيس فكرة الهوية على الأسطورة.

وهذا ما فعله الجنرال الفرنسي غورو بعيد الحرب العالمية الأولى، حين دخل دمشق فاتحاً، ووقف أمام قبر صلاح الدين الأيوبي ليقول له بشكل مسرحي لا يدخل من شيء من المهزلة: «ها قد عدنا».

ولكن لا كولومبوس ولا غورو يمان بصلة إلى الحروب الصليبية التي دارت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، إنهما أبناؤه المرحلة الإستعمارية التي افتتحت عصرها جديداً، لكنهما أرادا أن ينتسبا، ولو وهمياً، إلي ماضٍ ما، يبرر بالتاريخ محاولات المستقبل.

وفي عالمنا اليوم، تقوم القوة الأميركية المهيمنة، روما الجديدة، بتجديد فكرة الهوية عبر الربط بين «نهاية التاريخ» و«حرب الحضارات». التاريخ يتحلّ في اقتصاد السوق، بينما تواصل الحضارات حروبها. ولعل المسألة التي تناوبت على صنعها الدكتاتورية وطائرات حلف الأطلسي في صربيا وكوسوفو، تقدم لنا ملامح الزمن الجديد الذي تحاول الإمبراطورية الأميركية تأسيسه في عالم ما بعد الحرب الباردة.

الدكتاتوريات، من بغداد إلى بلقراد، كانت تعبيراً عن فشل التجربة ما بعد الكولونيالية في العالم الثالث، لأنها تبنت نموذج الدولة - الأمة، أو / وفرضت دكتاتورية الحزب الواحد، فقامت بذلك بتدمير مجتمعاتها، قبل تعرضها للدمار الذي صنعه الغزو العسكري الأطلسي.

في زمن الإستعمار، عبّر فرانز قانون عن صرخة «معذبي الأرض»، بوصفها دعوة إلى التحرر بالعنف، وقد اصطبغت الدعوة بألوان الدفاع عن ثقافات الشعوب المضطهدة التي حمل لواحقها إيميه سيزير وسنغور وآخرون.

غير أن هذه الدعوة، اصطلمت في المرحلة ما بعد الكولونيالية بالمعجز عن صياغة مجال أو قضاء الهوية في الدول التي استقلت حديثاً. ولعل الفشل العربي، أي فشل مجريتي الوفد وناصر في مصر، يشكل نموذجاً يستحق الدراسة. فالمشرق العربي الذي وجد نفسه بعد الإستقلال، في مواجهة المشروع الصهيوني الذي أنشأ دولة - أمة على النمط الأوروبي على أنقاض فلسطين، حاول تقليد النموذج المنتصر، متخلياً عن تعدديته وقضاياه الثقافية، معطياً للفكرة العربية تفسيراً قومياً ضيقاً صاغه ضباط الجيش الذين استولوا على السلطة بالإنقلاب العسكري.

سقطت التجربة، ليس في الهزائم العسكرية المتتالية فقط، بل أمام المعجز عن بناء دول ديمقراطية، مما قاد إلى انكسار اجتماعي داخلي، عبر عن نفسه في الأصوليات المختلفة، التي تسعى إلى بناء لحمة اجتماعية في الوهم والدم.

الكاتب الإسرائيلي عيكفا أور، مؤلف «الدولة غير اليهودية»، يقدم لنا صورة عن عجز الهوية عن صوغ اللحمة الاجتماعية، فالهوية الصافية ليست أكثر من أداة للحرب.

يروي أور هذه الحكاية التي جرت خلال حرب ١٩٤٨: ففي إحدى القرى الفلسطينية التي سقطت وتم تجميع سكانها وإصدار الأوامر إليهم بالهجرة، قام أحد الجنود بتفتيش الرجال والنساء بحثاً عن المال والمجوهرات. فانتهره زميل له وطلب منه أن يتوقف لأنه لن يجد شيئاً. «إذا أردت المال عليك أن تبحث عن أصغر طفل فيهم وتفتشه، تستجد المال شيئاً في ثيابه». عمل الجندي بتصريحة زميله، فاختار مجموعة من الأطفال ليجد المال مخبئاً في ثياب أحدهم.

عاد الجندي وسأل زميله: «كيف عرفت، يبدو أنك خبير في نفسية هؤلاء العرب».

«لا»، أجابه، «المسألة لا تتعلق بالفهم بل بالتجربة، فأنا كنت أصغر أفراد عائلتي في بولندا خلال الحرب العالمية الثانية».

هل توضع لنا هذه الحكاية الفرق بين الهوية والتماهي؟
أما حين يوضع التماهي في خدمة الهوية، فإن هذا لن يقود إلا إلى البربرية.

■

انتهت الحرب الأهلية، أو سكنت، لست أدري. غير أن الأسئلة التي طرحتها المرأة اللبنانية المحطمة، تبقى معلقة ودون جواب. اللبنانيون اكتفوا من الحرب بإسناد ما يشبه النسيان على ذاكرتهم المحفورة بالعنف والدم، وبلعبة الألقمة والأسماء، أما الثقافة فلم تجد في هذا الإنفجار المأساوي، سوى مناسبة لكسر شقوق الذاكرة المقفلة بالفولكلور والخطاب الأسطوري، من أجل أن تؤسس مقتربات فنية جديدة أكثر اقتراباً من حقائق المعيشة، كالرواية والمسرح والسينما.

غير أن المسألة تحتاج مراجعة جذرية لمفهوم الدولة، ولمفهوم الفكرة العربية نفسها.
كيف نحرر العروبة من الإنزلاق إلى أحادية ثقافية، لن تنتج سوى الدمار والحروب الأهلية والدكتاتوريات؟
كيف نحرر الهوية من هويتها، من أجل أن تصبح قماها مع التعدد، ومع المطرودين والمهمشين؟
هذه هي الأسئلة.

الياس خوري
بيروت

حصة بابل في بابلية ودمنة

تهدف هذه الصفحات إلى تبيان الأثر البابلي «سومر، أكاد، آشور» في كتاب كليلة ودمنة. فقد تم التركيز، دوماً، على الأصل الهندي لهذا الكتاب، وعلى ما أضيف إليه من تأثيرات عربية وفارسية، مع تجاهل كامل لحصة بابل في هذا الأثر الإنساني المظير، رغم وجود ما يكفي من الدلائل على أن لبابل حصتها فيه. ويمكن الاعتقاد أن هذا التجاهل يعود إلى هوس الباحثين الأوروبيين بالتأكيد على الأصل الآري للكتاب، وإلى انحباس كثير من النصوص البابلية طويلاً بين أيدي المختصين في حقل الدراسات العراقية القديمة، إذا استثنينا بعض هذه النصوص كنص جلجامش.

وعليه فليس القصد من هذه الصفحات تحدي الأصل الهندي (السنسكريتي) للكتاب، وإنما الحديث عن حصة بابل فيه، رغم أن الإقرار بهذه الحصة سوف يلقي بشيء من الشكوك حول مسلمة الأصل الهندي، فاتحاً الباب، بشكل موارب، للبحث عن أصل بابلي أقدم لـ «البانج تانترا» الهندية، التي عثرت أصل كليلة ودمنة. ويمكن لي أن أقول، في البدء، إن أقوى الدلائل المتوفرة تعطي الإنطباع بأن أثر بابل في الكتاب ينبع من أسطورتين رئيسيتين هما: أسطورة «إيتانا والنسر» وأسطورة «الطائر أنزو». فمن هاتين الأسطورتين متّح كليلة ودمنة متحاً ليس بالقليل. غير أنه لم يأخذ من كل أسطورة على حدة دائماً، بل مزجها وأخذ منهما معاً في بعض الأحيان، بحيث ترى أثرهما المزدوج في العديد من الحكايات.

لذا سيتم التركيز، أساساً، على هاتين الأسطورتين، وعلى بعض الأسماء البابلية وعلاقتها مع كليلة ودمنة، مع عدم إغفال ما قد يشير إلى أن كليلة ودمنة نهل من نصوص أخرى. وسوف أخذ نصّ الأساطير البابلية من كتاب «ديوان الأساطير: سومر وأكاد وآشور، ترجمة قاسم الشواف، وإشراف أدونيس، دار الساقي، بيروت». أما نصوص كليلة ودمنة فسوف أقتبسها من كتاب «آثار ابن المقفع، منشورات دار الحياة، بيروت - لبنان، من دون تاريخ». وسأقدم في البداية تلخيصاً لأسطورة «إيتانا والنسر» لأن تأثيرها يظهر واضحاً في أربع من حكايات كليلة ودمنة، الأمر الذي يعكس مدى أهميتها في بنية الكتاب.

تبدأ الأسطورة بالحديث عن بدو العمران قبل وجود ملك وملكية، ثم ينقطع النصّ بسبب تلف اللوحات، إلى أن تصل إلى الحديث عن معاهدة بين نسر وحية، يقسمان أمام الإله شمس على أن يكون الواحد رفيقاً للآخر:

«فتح النسر فمه وقال للحية:

تعالني نعتد اتفاقاً فيما بيننا

تعالني لنصبح شركاء أنا وأنت

....

وأمام البطل شمس أديا قسميهما.

....

ويعد أن أديا قسميهما أمام شمس

ويعد أن انتصبا وتسلقا الجبل معاً، صار

خثلٌ في مسكنيهما، ومعاً ولد لهما فراخ

كان ذلك تحت ظل شجرة صفصاف حيث ولدت الحية

بينما فوقها كانت ولادة فراخ النسر».

ص ٤٩٢ - ٤٩٣، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني.

أما في نص آخر للأسطورة، فقد ورد الأمر كما يلي:

«في رأس شجرة ولد للنسر فراخه

بينما كانت الحية تلد تحت الصفصاف نفسها

وفي ظل شجرة الصفصاف هذه

النسر والحية باتيان كحليفين

ويقسمان على أن يكون الواحد

بالنسبة للآخر رفيقاً».

ص ٤٩٣، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني.

غير أن النسر يخرق المعاهدة:

«لكن النسر... قرّر التهام صغار الحية.

....

ونزل وأكل صغار الحية

وعادت الحية في المساء عندما زال النهار

...

نظرت إلى الجحر فلم يعد [كنا!!!] موجوداً

وانحت فوقه فلم يجد صفارها
وبأظافرها حقرت عندئذ التراب
ومن الجحر كانت دوامات الغبار
عندئذ تظلم السماء».

ص ٤٩٤-٤٩٥، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني.

بعد ذلك اشتكت الحية إلى الإله «شمس» فأخبرها كيف لاحتال على النسر وتسقطه في حفرة وتزرع ريشه. وفي الحفرة ظل النسر إلى أن اعتنى به «إيتانا» وقوى جناحه ليصعد به إلى السماء في رحلة طويلة، تكاد تكون أصلاً للمصود الصوفي الذي عرفناه في ما بعد، من أجل إحضار «عشبة الولادة».

هذا هو جوهر قصة «الحية والنسر» ضمن أسطورة «إيتانا». وهي قصة يجري اقتباسها، بهذا الشكل أو ذاك، في أربعة مواضع في كليلة ودمنة. فهي، أولاً، تأتي في حكاية «الغراب والأسود» التي رويت على لسان دمنة. تقول الحكاية كما يرويها دمنة:

«زعموا أن غراباً كان له وكر في شجرة على جبل. وكان قريباً منه ثعبان أسود. فكان الغراب إذا أفرخ عمد الأسود إلى فراخه فأكلها. فبلغ ذلك من الغراب فأحزنه. فشكى ذلك إلى صديق له من بنات آوى»، - أثار ابن المقفع، ص ١١٥ - . فنصحته الصديق بأن يعمل هذه الخدعة:

«تنتلق، فتبصر في طيرانك لعلك تظفر بشيء من حلي النساء فتخطفه ولا تزال وأقماً بحيث لا تلوث العيون، فإذا رأيت الناس قد تعبرك تأتي جحر الأسود فترمي بالخلي عنده، فإذا رأى الناس ذلك أخذوا حليهم وأراحوك من الأسود»، - أثار ابن المقفع، ص ١١٧ - ١١٨ - . وهكذا فعل.

وإذا فنحن أمام قصة لا شك في علاقتها بقصة «الحية والنسر» البابلية. فجوهر القصة واحد. إذ ثمة: حية وطائر وشجرة وجبل وعش ينتهك وقراخ تؤكل.

الفارق هو أن النسر تحول إلى غراب - والحق أن الغراب كطائر أسطوري هو طائر بابلي - وأن من بدأ العداوة هو الحية لا الطائر. أما العهد الذي تحدثت عنه الأسطورة البابلية فيمكن التكهّن بوجوده هنا، إضافة إلى أنه تسرب إلى حكاية أخرى من حكايات كليلة ودمنة وهي حكاية «الطائر فتنة» التي سنعود إليها في ما بعد. لكن دعونا نتحدث عن الحيلة التي علمها ابن آوى، وهو طراز من الثعالب، للغراب. فهل يمكن لنا أن نمثل لها هي أيضاً على أصلها في الأساطير البابلية؟ أظن ذلك.

فلنأخذ هذا النص عن بلاد «دلمون»:

«لم يكن هناك أي طير من السماء
يأتي لينثر ديتاراً
تركته أرملة على سطح بيتها
ولم تكن هناك قط حمامة محنية الرأس».

ص ٢٧، ديوان الأساطير، الكتاب الثالث.

لاحظ كيف أن الثعلب نصع الغراب بأن «يخطف» شيئاً من «حلي النساء» من أجل قتل الأسود «الحية»، ثم اربط هذا بالنصّ البابلي عن «طير من السما» ينقر ديناراً تركته أرملة على سطح بيتها مع التأكيد على أن نقر الدينار هنا يعني خطفه وأخذه.

ألا يدفع هذا التشابه إلى القول بأن النصّ البابلي هنا يشير، باختصار، إلى أسطورة أو حكاية تسرق فيها الطيور حلي النساء ودنانيرهن، وأن هذه الأسطورة التي لم تصلنا، كانت قد وصلت إلى محرري كليّة ودمنة الأصل، وأنهم قد استوعبوها في سياق نصّهم؟!

إن النصّ البابلي هنا أشدّ اختصاراً من نصّ كليّة ودمنة، فهو يشير مجرد إشارة إلى الأسطورة القديمة ولا يعرضها، ومع ذلك فلا يمكن أن نتجاهل هذا التشابه بين حيلة الثعلب وبين هذا النصّ البابلي. وهكذا فمسرّح الحكاية هو مسرّح الأسطورة البابلية: طائر، حية، فراخ، التهام الفراخ عدواناً. كما أن المدعة على علاقة بأسطورة بابلية تسرق فيها الطيور حلي النساء.

ثم نلتقي مرة ثانية بحكاية أخرى من حكايات كليّة ودمنة يتم فيها بوضوح الأخذ من أسطورة، أو حكاية «الحية والنسر». حكاية كليّة ودمنة هذه هي «حكاية العلجوم والحية وابن عرس»:

«زعموا أن علجوماً جاور حية. فكلما أفرخ جاءت إلى عشه وأكلت فراخه». - آثار ابن المقفع، ص ١٤١ -. وكما نرى فهنا أيضاً: طائر وحية وفراخ وتهيّأ لهذه الفراخ، أي أن المسرح هو مسرح حكاية «الحية والنسر البابلية» والأبطال أبطالها. الفارق هو أنه يتم تبديل الأفعمة. فالحية هنا، كما في الحكاية السابقة، تصبح المعتدي، والطائر هو المعتدى عليه. لكن الجوهر واحد. غير أنه ليس من المستبعد أن يكون البابليون أنفسهم كانوا يروون حكاية «الحية والنسر» بشكل يبدو فيها النسر معتدياً مرة والحية معتدية مرة أخرى. ونذهب العلجوم إلى صديق، كما ذهب الغراب من قبله، ليدله على حلّ ينتقم فيه من الحية. لكن الناصح هنا يتحول إلى سرطان بدل أن يكون ثعلباً:

«ففرع في ذلك إلى السرطان. فقال له السرطان: إن يقريك جحراً يسكنه ابن عرس وهو يأكل الحيات، فاجمع سمكاً كثيراً، وفرقه من جحر ابن عرس إلى جحر الحية، فإذا بدأ في أكل السمك انتهى إلى جحر الحية فأكلها»، - آثار ابن المقفع، ص ١٤١ - ١٤٢ -. وهذا هو ما حصل.

وكما ترون فإن الحيلة في هذه الحكاية هي حيلة مشابهة لحيلة الغراب وحلي النساء ومبنية على أساسها، أي مبنية على إدخال طرف ثالث لضرب الخصم، واستدراجه استدراجاً للقيام بهذه المهمة. وهكذا فالمسرح هو ذاته هنا أيضاً، أي أنه المسرح الذي عرضت فيه حكاية «الحية والنسر» في أسطورة «إيتانا والنسر».

ومرة ثالثة نعود ونلتقي بالحكاية ذاتها وبالأبطال ذاتهم، مع اختلاف في الأفعمة. فالثعلب الذي لعب دور الناصح

يتخلّى عن دوره ويأخذ دور النسر في حكاية الحمامة والثعلب ومالك الحزين»:

«زعموا أن حمامة كانت تفرّخ في رأس نخلة طويلة ذاهبة إلى السماء، فلا يمكنها أن تنقل ما تنقل من القش وتجعله تحت البيض إلا بعد شدة تعب ومشقة، لطول النخلة وسحقها... فإذا فقست جاسها ثعلب... يقف بأصل النخلة فيصيح بها ويتوعدّها أن يرقى إليها، أو تلقى إليه فراخها فتلقّيها إليه» - آثار ابن المقفع، ص ٢٧٤ - . وهكذا فالأبطال يبدلون أفتعتهم لكن القصة تبقى ذاتها: فالنسر الناقض للعهد يتحول هنا إلى ثعلب، والحية إلى حمامة. لكن المسرح واحد: شجرة، فراخ، طائر، اعتداء وأكل للفراخ، ثم طلب للإستشارة بهدف الإنتقام. وهذا التكرار، هذا الإصرار على إعادة العناصر ذاتها في قصص كثيرة، يوضح إلى أي حد كانت مؤثرة حكاية «الحية والنسر» على كتاب كليلة ودمنة كله.

ولعلّ ما يدعم أن قصة «الحمامة والثعلب ومالك الحزين» ذات أصل بابلي هو أننا نجد إشارة للحمامة في النصّ الذي أوردها سابقاً عن بلاد دلمون الذي يتحدث عن البدء والعصر الذهبي. فقد جاء فيه كما ذكرنا:

«ولم تكن هناك قطّ حمامة محتبة الرأس».

ونحن نرى في هذا السطر إشارة إلى أسطورة بابلية أخرى لم تصلنا. وإلاّ فما معنى الحديث عن «حمامة محتبة الرأس» هنا، إن لم تكن هذه الحمامة المحتبة الرأس هي الحمامة المظلومة، التي نجد صدقاً واضحاً لمأساتها في كليلة ودمنة، التي خاطبها مالك الحزين بقوله:

«يا حمامة مالي أراك كاسفة الببال سيئة الحال؟» - آثار ابن المقفع، ص ٢٧٤ - .

وهكذا فأغلب الظن أن الحمامة المحتبة الرأس في الأسطورة البابلية، هي الحمامة «الكاسفة الببال» ذاتها في كليلة ودمنة.

ومن الواضح أن الأساطير البابلية التي ذكرت هنا، أو التي أشير إليها، هي أساطير أصول. فأسطورة الحية والنسر تهدف إلى تبيان لماذا يعيش النسر على الأشجار وبين عشه عليها، ولماذا تعيش الحية على الأرض وتفرّخ عليها. ففي القصة ذاتها يعلن النسر ما يلي:

«أنا سأكل فراخ الحية

ولكني أنجو من غضب الحية

سوف أصدع إلى السموات وأمكث فيها

ولن أنزل إلا لأحطّ على رؤوس

الأشجار لأكل الثمار».

ص ٤٩٤، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني.

إذاً، قاله لا المستحكم بين الحية والنسر هو أصل وجود النسر في الأعالي والحية في الأسفل. غير أن كليلة ودمنة الذي هو نتاج مئات السنوات من تطور هذه الأساطير، قدّم لنا أساطير الأصول باعتبارها حكماً للإعتبار. أي أن

الأسطورة القديمة، ذات المفزى الديني، تحولت بمرور الزمن إلى أدب وحكايات، ذات طابع علماني. غير أن علينا أن ندرك أن الشفرات الدينية الكامنة في نص كليّة ودمنة، قد ساهمت في انتشاره وانتقاله من لغة إلى لغة. وقبل أن نأتي إلى حكاية «الطائر فنزة» لنناقش علاقتها بحكاية «الحية والنسر» وبأسطورة «الطائر أنزو»، فإن علينا أن نشير إلى أن هناك ما يدل على أن الشعلب والغراب كحيوانين حكايتين، يجمع بهما كليّة ودمنة، هما من صنع بابلي. ففكرة «الشعلب الماكر» التي يركز عليها الكتاب، والتي دخلت الأدب العالمي، تبدو بابلية إلى حد بعيد. فمثلاً، حين غضبت نينهورساج «نينخورساج» على إنليل وغادرت تاركة وراءها الغراب والجفاف، كان الشعلب هو من أعادها بحيلته. فقد قال لإنليل:

«ماذا ستكون مكافأتي إذا ما أعدت نينخورساج؟

فأجابه إنليل:

«سوف أزرع لك شجرة كشكانو

وسوف تصبح مشهوراً».

عندها:

«لحم الشعلب وبزّه استعداداً

وزين بالكحل عينيه»

وفعل ما طلب منه.

وهكذا يأخذ الشعلب سمّت أنثى ويستخدم «مكرا» الذي تؤمن به الأساطير، ويقوم بعمله.

أما الغراب الذي لا تقل كثافة وجوده عن كثافة وجود الشعلب في كليّة ودمنة، فهو أيضاً، باعتباره كائن حكايات، من صنع بابلي. فهو الكائن الذي «جعل النحلة تظهر إلى الوجود» على حد تعبير أسطورة بابلية. ولذلك فهو دائم الوجود على أشجار كليّة ودمنة.

ولنعد الآن إلى حكاية «الطائر فنزة» التي تتراسل، كما ذكرنا، مع الأسطورتين البابليتين اللتين ركّزنا عليهما هنا: أسطورة «إيثانا»، وخاصة جزؤها الخاص بـ «النسر والحية» وأسطورة «الطائر أنزو». فهي تأخذ شيئاً من كل من الأسطورتين لتدمج ما تأخذه منهما في بنيتها.

إنها تأخذ من حكاية «النسر والحية» الفكرة الأساسية حول علاقة ما تقوم على حماية الصغار في نوع من الحلف شبه الواضح بين طرفين. تقول حكاية «الطائر فنزة» في كليّة ودمنة:

«وَعَمراً أن ملكاً من ملوك الهند يُقال له بريدون، وكان له طائر يُقال له فنزة. وكان له فرخ... واتفق أن امرأة الملك كانت حاملاً فولدت غلاماً، فألف الفرخ الغلام... وكان فنزة يذهب كل يوم إلى الجبل، فيأتي بفاكهة لا تُعرف، فيقطع ابن الملك شطرها ويطعم فراخه شطرها» - آثار ابن المقفع، ص ٢٢٧ - غير أن الغلام غضب على الفرخ فقتله، ففجأ الطائر الأب عين ابن الملك انتقاماً.

وكما نرى فالمسرح هو مسرح «الحية والنسر» الذي تكرر في أكثر من حكاية من حكايات كليّة ودمنة بعناصره الأساسية. فثمة هنا اتفاق يكاد يتم الإعلان عنه يقوم بين الملك والطائر على رعاية «الفراخ» معاً. هذا الاتفاق بدأ عبر

«الألفة» بين «الفرخين». وثمة جبل أيضاً، إضافة إلى تقض للمهد ينتهي بأن يقتل أحد الطرفين «فرخ» الآخر. فوق ذلك، فإن تنفيذ الإتفاق في البداية تم، بالضبط، كما تم في حكاية «الحية والنسر» في أسطورة «إيتانا» البابلية:

قد «عندما كانت الحية تعود من صيدها

.....

كان النسر يأكل منها وقراخه

كذلك يأكلون».

وهذا هو عينه ما فعله «الطائر فتزة». فهو «يذهب كل يوم إلى الجبل، فيأتي بفاكهة لا تُعرف، فيطعم ابن الملك شطرها ويطعم قراخه شطرها» الآخر.

أكثر من هذا فإن الطائر فتزة رد على تقض المهد بفقاً عين ابن الملك. وهو الأمر الذي كان قد فكر فيه الغراب في حكاية «الغراب والأسود»، التي رأينا صلتها بحكاية «الحية والنسر». فقد فكر بفقاً عين الأسود قائلاً «قد عذمت أن أذهب للأسود فأنقر عينيه لعلني أستريح منه»، - آثار ابن المقفع، ص ١١٥ -.

وما يدل على أن حكاية الطائر أنزو تتراسل أيضاً مع حكاية «الحمامة والثعلب ومالك الحزين» أن هناك تشابهاً في طريقة القضاء على الطائر. فقد نصح الإله «إبا» نينورتا بالقضاء على الطائر أنزو بعصاف رباح:

«عليك إنهالك أنزو إلى أقصى حد

وذلك بتعرضه إلى عصاف رباح تصطره

إلى خفض جناحه»

ص ٣٣٣، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني.

وقد فعل «نينورتا» ذلك، ودخل المعركة:

«أرسل جيوشه

بإمرة ربح الشمال...

بإمرة ربح الجنوب...

بإمرة ربح الشرق...

بإمرة ربح الغرب...»

ص ٣٣٤، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني.

واستطاع تدمير الطائر أنزو، أو السيطرة عليه.

أما الثعلب في قصة «الحمامة والثعلب ومالك الحزين» فقد قضى على مالك الحزين بخدعة الرياح الأربع، حين قال

له:

«با مالك الحزن، إذا أتتك الريح عن يمينك، فأين يجعل رأسك؟ قال: عن شمالي. قال: فإذا أتتك عن شمالك، فأين يجعل رأسك؟ قال: أجعله عن يميني وعن خلفي. قال: فإذا أتتك الريح من كل مكان وكل ناحية؟ قال: أجعله تحت جناحي. قال: وكف تستطيع أن يجعله تحت جناحك؟... فأدخل الطائر رأسه تحت جناحيه فوثب عليه الثعلب مكانه فأخذه فهمزه همزة دقت عنقه» - آثار ابن المقفع، ص ٢٧٥ -.

طبعاً ثمة اختلاف بين حكاية «الطائر فنزة» وحكاية «الحية والنسر». ذلك أن الاشتباك في الحكاية الثانية والحكايات التي تشابهها في كلىة ودمنة هو اشتباك بين حيوانات. أما في حكاية «الطائر فنزة» فالاشتباك يحصل بين ملك وطائر. فعدو الطائر هنا هو الملك «وابنه». وهذا راجع إلى أن «الطائر فنزة» تأخذ عناصر من أسطورة «الطائر أنزو».

فالطائر «أنزو» الذي كان مخلوقاً في خدمة الإله «إنليل»، سرق في غفلة من الإله «لوحة الأقدار»، التي تجعله يتحكم بمصير العالم، فاهتز النظام وعمت الفوضى. لكن الإله البطل «نينورتا» بدعم من أبيه الإله «إيا» يتمكن من تدمير الطائر أنزو.

وقد صار العدا المستحكم في قصة «الطائر فنزة» بين ملك وطائر، وليس بين اثنين من أفراد مملكة الحيوانات، لأنها تراسل مع حكاية «الطائر أنزو» هذه. فالصراع في «الطائر أنزو» هو بين ملك - إله الذي هو نينورتا (أو قبل ذلك الإله إنليل الذي يحمل صولجان الملك) وبين طائر يدعى «أنزو». ولم يكن بإسكان كلىة ودمنة، مع تغير المعتقدات وخفوت دور الآلهة، أن تقدم عدو «الطائر فنزة» كإله، لذا فقد اكتفت بتدعيه كملك. وهكذا فقد شهدنا تحول الحية كعدو للنسر إلى ملك بسبب الإشتباك مع أسطورة «الطائر أنزو».

وبدعم هذا أن قيام «الطائر فنزة» وفقاً عين ابن الملك وولي عهده، عنى في الواقع تهديد استمرار الملكية ذاتها. وهو عنصر يشبه، إلى حد ما، عنصراً من الطراز ذاته في «الطائر أنزو». فالإله «إيا» بحث نينورتا ليقضي على «الطائر أنزو» قائلاً:

«إقطع رقبة هذا اللعين

عندئذ ستعود الملكية إلى الإيكور

وترجع السلطات إلى أبيك وولدك».

وعليه، فمن دون الانتقام من الطائر فإن الملكية ذاتها تكون مهددة.

غير أن ما أشرنا إليه من نقاط تشابه واتفاق بين «الطائر فنزة» و«الطائر أنزو» ما كان ليكون دليلاً حاسماً على العلاقة بين الحكاية والأسطورة، لولا التشابه الصاعق بين الإسمين: «الطائر فنزة» و«الطائر أنزو». إذ يستطيع القارئ أن يلحظ هذا التشابه من دون جهد يذكر. والحلاف البسيط بينهما نابع - في الأغلب - من انتقال «الطائر فنزة» من لغة إلى لغة، أي من الأكادية إلى الفهلوية إلى العربية، في رحلة استمرت مئات السنوات.

فوق ذلك فإن كون «الطائر فنزة» هو الطائر الوحيد من بين طيور كلىة ودمنة الذي يملك اسماً مفرداً خاصاً به، في حين أن الطيور الأخرى تملك أسماء - جنس - غراب، عالجوم، صفر، إلخ، يؤكد على صحة ما رأيناه من علاقة بين هذا الطائر وبين «الطائر أنزو» البابلي.

فقد أبقي المحررون المتتابعون على اسم «الطائر فتزة» ولم يحولوه إلى طائر باسم جنس كغيره من طيور كليلية ودمنة، لأنه قادم من أسطورة هو بطلها ومركزها، أي أسطورة «الطائر أنزو» البابلية الشهيرة. ولذا فلم يكن بالإمكان الاستغناء عن اسمه، حتى مع مرور مئات السنوات. ذلك أن إزالة الاسم ستعني إلغاء الأسطورة كلياً. فهي قائمة على الطائر بالذات.

وهكذا فبسبب أهميته وجوهرته علق الطائر «أنزو» بكليية ودمنة رغم كل التخفيرات التي حدثت عبر مئات، أو آلاف السنين.

وعلى كل حال، فإن التشابه بين «الطائر فتزة» و«الطائر أنزو» يفتح الباب لمناقشة أسما - كليلية ودمنة والأخرى، أو على الأقل لمناقشة بعض هذه الأسماء، لمعرفة ما إذا كانت تلك علاقة ما مع كليلية ودمنة.

لكن من الواضح أن الموافقة، مبدئياً، على فكرة التشابه بين «أنزو» و«فتزة» يعني الموافقة على أن ابن المقفع - أو غيره من المحررين - تركوا أسما - كليلية ودمنة، أو على الأقل جزءاً كبيراً منها - كما وصلتهم، أو أنهم أجروا عليها تعديلات خفيفة لتلائم انتقالها من لغة إلى لغة، لكنها لا تغيرها تغييراً جذرياً.

والحق أن الأسماء في العالم القديم لم تكن أشياء - يمكن اللعب بها بسهولة. فالإسم هو الشيء عينه، إلى حد ما. واللعب به إنما هو عبث بالشيء وجوهره. ونحن يقول القرآن مثلاً «وعلم آدم الأسماء» فإنما يعني علم آدم الأشياء. من أجل هذا تتحوّل الأسماء - ولا تضع في كثير من الأحيان، كما حصل مع اسم «الطائر أنزو» الذي صار «الطائر فتزة». انطلاقاً من ذلك نأتي إلى اسم الملك «دبشليم» الذي ألقت الحكايات من أجله. فمن أين جاء هذا الإسم الذي يملك هو الآخر رثة سامية أو سومرية؟ ليس هناك أية إشارة إلى وجود ملك هندي بهذا الإسم. وليس هناك ما يشير إلى أنه اسم فارسي. فهل يمكن أن يكون بابلياً أو سومرياً؟

الحق أنه لم يرد اسم سومري أو بابلي بهذه الصيغة، رغم رثة الإسم ذات الطابع الرافديني. ومع ذلك فإنه بقليل من الخيال يمكن ردّ هذا الإسم إلى أصله البابلي. فمن المعروف أن رثة مدينة سومرية تدعى مدينة «آداب». وبناء على النصوص الرافدينية، فإن «جلجامش» قد حكم هذه المدينة، حيث خلفه في حكمها مباشرة «ميساليم» الذي ترك نقوشاً تشير إلى بنائه معبد «آداب» و«لش».

ولو دمجنا اسم المدينة مع اسم خليفة جلجامش لصار عندنا الإسم التالي: «آدابميساليم». ومع تعديل بسيط، يقتضيه مرور السنوات وانتقال الإسم من لغة إلى لغة، فإنه يمكننا الوصول إلى «دبشليم» ملك كليلية ودمنة. وعليه فدبشليم تعني في الأصل «ميساليم» ملك «آداب».

وهكذا، فإن قليلاً من الخيال ساعدنا على العثور على أصل معقول لهذا الإسم الذي حير الجميع. لكن هذه الطريقة ستكون مغامرة لا معنى لها، لو لم تتمكن من العثور على بقايا كافية في كليلية ودمنة من الأساطير البابلية. أقصد أن فرضية علاقة دبشليم بالملك «ميساليم» ملك «آداب» ما كان يمكن تقديمها لولا ما عثرنا عليه من تشابهات بين الأساطير المذكورة وكليلية ودمنة.

ولعلّ بما يقري فرضية علاقة دبشليم بملك «آداب» هو أن مقدمة «علي بن النشاء الفارسي» تقدّم وصفاً لدبشليم قريباً جداً من وصف جلجامش الذي حكم قبل «ميساليم». تقول المقدمة عن دبشليم:

فهو لما استقرّ له الملك، طمى وبغى، وتجبّر وتكبر، وجعل يغزو من حوله من الملوك، وكان مع ذلك مؤيداً ومظفراً

متصوراً، فهابته الرعية. فلما رأى ما هو عليه من الملك والسطوة عبث بالرعية واستصغر أمرهم وأسا فيهم» - آثار ابن المقفع، ص ٣٩ -.

وهذه تقريباً سيرة جلجامش ذاته، كما وردت في الأسطورة أو الملحمة الذي تخصصه:

«لا يترك جلجامش ابناً لأبيه
ماضٍ في مظالمه ليل نهار
وهو الراعي لأدروك المتبعة
هو راعيهم وظالمهم».

فراس السواح، جلجامش، دار علاء الدين، دمشق، ط ١، ١٩٩٦.

الراعي والظالم. الحامي والهاتك. هذه هي السيرة المزدوجة لدبشليم وجلجامش. وهكذا يبدو دبشليم وكأنه يأخذ من جلجامش وميساليم اللذين حكما مدينة «آداب» وخلف أحدهما الآخر.

نأتي الآن إلى الثاني الذي أخذ الكتاب اسمه منه: أي كليقة ودمنة. فمن أين جاء ابن المقفع بهذين الإسمين؟ من الواضح، منذ البدء، أن الإسمين يملكان رتبة سامية واضحة. بل إنه يمكن إيجاد معنى في العربية لكل واحد من الإسمين. فكليقة من جذر كلل، أي تعب وأنك. ودمنة مأخوذة من «دمن» التي تعني التمس والقفازة والندم أيضاً. ومن هنا الحديث المنسوب للرسول «إياكم وخضراء الدمن». قيل يا رسول الله: وما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسناء في الثوب السوء». والدمنة هي المزيعة.

وإذا كان هذان الإسمان عربيين فهل اخترعهما ابن المقفع؟ أم أنه ترجم معنى الإسم إلى العربية فخرجه معه هذه الأسماء؟! أي أن الإسمين في الفارسية القديمة أو الهندية يحملان المعنى الذي نغجده في العربية. كل هذا جائز، لكن مثال «الطائر فتنة» يقف أمامنا دليلاً على أن ابن المقفع لم يكن يحبذ ترجمة معنى الأسماء. فقد نقل الإسم كما وجدته في الفارسية كما يبدو. وابن المقفع اعتبر دوماً «شغوفاً بالترجمة الحرفية» كما يرى شوقي ضيف. لهذا يمكن الظن بأن اسمي كليقة ودمنة هما أيضاً ليسا اسمين عربيين، بل بابلين نقلتا إلى الفارسية، وجاءا من ثمة إلى العربية. ولعل ابن المقفع عبث بهما قليلاً لكي يظهرهما بظهر الأسماء العربية.

ويكمن العثر في الأدب البابلي على أكثر من ثنائي ربما يكون له شبه بالثنائي كليقة ودمنة. فالثنائيات شائعة جداً في أدب وأساطير الرافدين القديمة. فثمة الثنائي المكون من إلهين ثانويين في خدمة الإله إنليل هما كالكال «Kalkal» ونيمجرسي «Nimgrisi» يوحى أولهما، على الأقل، بتشابه لفظي مع اسم كليقة. أما الآخر فثمة شبه بعيد له مع دمنة. وثمة أيضاً إلهان ثانويان يفترض أنهما عرفتا سوماً بسر زراعة الشعير. أحد هذين الإلهين هو: نين مادا «Nin-mada» وهو يكاد يكون منقول «دمنة»، أما الثاني فهو: نين - أزو «Nin-azu». ويبدو موقف «نينمادا» في الأسطورة مشابهاً للموقف الذي كان فيه كليقة. فهو يحاول أن يقتنح أخاه بالتعقل وعدم المغامرة.

وهكذا فمن المحتمل أن اسمي كليقة ودمنة أخذاً من هاتين الثنائيتين البابليتين معاً، أي من «كالكال» و«نينمادا». والغريب أن دمنة هو الوحيد من حيوانات كتاب كليقة ودمنة الذي يملك والداً له اسم محدد. فهو «دمنة بن سليط». وليس يعقل أن يكون ابن المقفع رأى أن يترك كل حيوانات كتابه من دون آباء إلا دمنة وأخيه طبعاً رغم أن الإسم لا

يلحق بكليلة». لذا يمكن الافتراض أن الإسم كان موجوداً في الأصل الذي نقل عنه أو ترجمه ابن المقفع. ويوحى اسم سليل، مثله مثل دمنة بأنه اسم سامي، وهو يضيف الجذوة إلى صفة النجاسة التي يحملها اسم دمنة. وما دمتا قد لاحظنا أن ابن المقفع لا يخترع أسماء عربية لشخصيات كتابه، فمن المرجح أن يكون الإسم «سليط» سامياً بابلياً، له أصول سومرية. وثمة مخلوق يدعى سالتو (Saltu) خلقه الإله إيا لمجابهة عشتار، وكان في ما يبدو مخلوقاً بشعاً. فعلى اسم سالتو قد علق بدمنة من هنا. إذ أن كتاب كليلة ودمنة يأخذ أشياء من عدة أساطير بابلية ويخلطها معاً لكي يكون قصصه وحكاياته.

والحق أن ثمة عدداً لا بأس به من أسماء كليلة ودمنة توجي بأنها أسماء سامية أو سومرية. ولا يستطيع المرء أن يغامر بتأكيد أصولها السامية - السومرية ما دام لا يملك دلائل أخرى غير التشابه في اللفظ. وخذ مثلاً على ذلك الحكاية التي تبدو أكثر هندية من غيرها وهي حكاية «إيلاذ وإيلاذ وإيراخت». فانت تقابلاً وسط هذه الحكاية التي تتحدث عن البراهمة والفيلة وغير ذلك بورود اسمين غربيين أحدهما «جوير» ابن الملك، والثاني «كال» مستشار الملك وحافظ سره. فكيف أمكن ورود اسم «جوير» في هذه الحكاية؟ إنه اسم سامي. فهو يمكن أن يكون تصغيراً لكلمة جار العربية مثلاً. أما حافظ سر الملك «كال» فهو الآخر ذو نبرة سامية.

ولو أراد المرء أن يعثر على شبيه سامي لهذه الأسماء لوجد أن «كال» يماثل الكاهن النذاب الأكادي «كالو»، الذي خلقه «إيا» للإشراف على تجديد المعابد، والذي يملك نفس الاسم عند الآشوريين «كالو» ويقوم بمهمة الترتيل، إضافة إلى شعائره تطهير المعبد، والإشراف على طقس الضجيج أثناء كسوف القمر. أما «جوير» فهو يشبه «جيرو» إله النار المتحكم بنار الصواعق. وتبدو الحكاية، بالجملة، وكأنها تحمل في ثناياها صراعاً بين ديانة سامية وديانة آرية.

ومع ذلك فلا يستطيع المرء أن يغامر فيتحدث عن علاقة بين أسماء الحكاية والأسماء البابلية من دون دلائل وشواهد أخرى. وعليه فإننا بحاجة إلى دراسة أعمق وأكثر تفصيلاً لأسماء كليلة ودمنة حتى نتسكن من تأصيلها. ثم نصل الآن إلى الاشتباك البابلي - الهندي. فثمة في كليلة ودمنة، كما رأينا، أكثر من حكاية مثل حكاية «مالك الحزين والحبة وابن عرس» وحكاية «الطائر فتزة»، يجمع الكل على أن لها أصولاً هندية في الحكايات التي جمعت وترجمت باسم «البانج تانترا». فكيف يمكن تفسير التشابه الحاصل هنا بين حكايات «البانج تانترا» والحكايات البابلية؟!

طبعاً، من الصعب القول أن الحكايات البابلية مأخوذة من الهندية، ذلك أن النص البابلي أقدم بكثير. أضف إلى ذلك أنه كان للأدب البابلي إشعاع واسع ضمن نطاق العالم القديم، بينما يصعب قول ذلك عن الهند السنسكريتية. لذا فإن من المنطقي أن نفترض أن حكايات «البانج تانترا» مأخوذة عن الحكايات البابلية. وهذا الإقرار يعني أن هناك أصل بابلياً ما، سبق الأصل الهندي بزمان طويل، على الأقل لبعض الحكايات في كليلة ودمنة. فكيف يمكن توفيق هذا مع القول بالأصل الهندي المقرر في مقدمة كليلة ودمنة؟

أظن أن الحل سيكون بالعودة إلى رأي كان معروفاً في العصر العباسي ويقول إن كليلة ودمنة «تردد بين الهندية والفارسية»، أي أن ترجمات عدة قد جرت بين اللغتين، وليس فقط من الهندية إلى الفارسية، بحيث كان الطريق ذهاباً وإياباً، بالتجاهين.

ويؤكد ابن التديم هذا الرأي فهو يقول في الفهرست: «وأما كتاب كليلة ودمنة فقد اختلف في أمره، فقليل عملته الهند، وقيل عملته ملوك الأسكانية، ونحلته الهند، وقيل عملته الفرس ونحلته الهند».

إن التقاء كلام ابن التديم هذا، أي أن الفرس قد عملت الكتاب وأن الهند قد نحلته لنفسها، مع الرأي المذكور يؤكد أن هذا الرأي كان شائعاً. وعليه فليس كلام ابن التديم مجرد كلام متخيلين كما يدّعي بعضهم قائلًا: أن العثور على أصول هندية للكتاب «ينفي ما تخيل فيه واحد كابن التديم حين زعم ما زعمه بأن الكتاب من أصل فارسي ونحلته الهند» - ليلي سعد الدين، كليلة ودمنة في الأدب العربي، مكتبة الرسالة، عمان، ص ٢٧ -.

وعليه، فإن بإمكاننا الإستناد إلى رأي ابن التديم لفض الاشتباك والوصول إلى حلٍّ معقول، عبر القول أن الفرس قد ترجموا الأساطير والحكايات البابلية إلى لغتهم عقب وراثتهم للإمبراطورية البابلية وثقافتها، وأن الهنود نقلوا هذه الأساطير والحكايات عن الفارسية القديمة، التي تعتبر شقيقة للسانسكريتية.

لكن يبدو أن الأصول الفارسية قد فقدت فاضطر الفرس إلى إعادة ترجمة هذه الحكايات عن الهندية، بعد أن عدلها الهنود وحولوها من أساطير إلى حكايات.

من دون مثل هذا الحل لا يمكن لنا أن نفسر التشابه بين بعض الحكايات البابلية والحكايات التي وجدت في البانج تانترا.

كما أن هذا الحل يمكننا من إعطاء بابل حصتها، دون أن يغفل التشابه بين حكايات كليلة ودمنة وحكايات «البانج تانترا». كما أنه من ناحية أخرى يترك إمكانية لأن يكون هناك قدر من الصدق التاريخي في رحلة برزوية إلى الهند. وفي كل حال فنحن لم نفعل سوى فتح الباب أمام الحديث عن أثر بابل في كليلة ودمنة. ولعل بحثاً أوسع وأكثر تفصيلاً أن يوصلنا إلى تحدي القول بالأصل الهندي تحدياً شاملاً في المستقبل.

زكريا محمد

قراءات في الآثار الفلسطينية

هذا المقال يركز على ما يقوم به الإسرائيليون من نشاطات أثرية وما أدت إليه من اكتشافات وفحص فرضيات أو صياغتها أو تطوير اتجاهات جديدة في البحث.

نقاط الانطلاق لهذا العرض عديدة ومتنوعة، وأول هذه النقاط قضايا بحث خرجت عن إطار المتخصصين كموضوع المقال الراهن الذي يعرض ما شكك فيه الباحث الإسرائيلي فينكيلشتاين من وجود مملكة متطورة تُدعى «إسرائيل» في القرن العاشر ق. م. وترتبط بهذه القضية قضايا أخرى كتاريخية شخصية داود، بالاعتماد على اكتشافات جديدة كالنقش الآرامي الذي عثر عليه قبل سنوات في تل القاضي (دان)^(١) ويُزعم أنه يذكر «بيت داود». وتدخل ضمن هذا الإطار التقييحات الجديدة لوضع القدس في أواخر الألف الثاني وبداية القرن العاشر ق.م. بناء على التنقيبات التي أجريت وتجرى في المدينة منذ العام ١٩٦٧.

نقطة انطلاق أخرى هي الاكتشافات الأثرية بعد ذاتها، وهناك العديد منها، كالكشف قبل سنوات عن مدينة بيزنطية كاملة (كاسترا) في حيفا أو كنقش أحد الملوك الفلسطينيين القدماء الذي عثر عليه في خربة المنقح (عقرون) عام ١٩٩٦. ولا تتمدى معرفتنا بهذا الاكتشاف وغيره ما توزّعه وكالات الأنباء على الصحف المحلية.

وهناك التنقيبات في المدن الفلسطينية نفسها كبيسان وأسدود وعسقلان ويافا، وفي المدن القديمة كتل الصافي (جثا) وخربة البرج (دور) وتل المتسلم (مجدو) وغيرها. ونفتقد كلية إلى معلومات حول نتائج هذه التنقيبات التي ما زالت مستمرة في بعض المواقع حتى اليوم.

ولا يمكن تجاهل الكثير من الأبحاث الموسعة التي جاءت نتيجة لأعمال أثرية أو دراسات لمواد محدثة كرسالتي دكتوراة في فترة الفرحة، الأولى حول «العارة المنزلية» والثانية حول «مواقع السكن الريفية» من تلك الفترة، أو دراسة نشرت هذا العام حول العمارة في خربة المغبر (قصر هشام في أريحا).

إسرائيل القديمة: مملكة في القرن العاشر ق.م. ٢

هذا السوال الذي طرحه أحد الأثاريين الإسرائيليين مجيباً عليه بالنفي متجانس مع الاتجاهات النقدية للمعهد القديم^(٢) التي بدأت مع الألمان فيلهاوزن في القرن الماضي. وإن كان البعض داخل إسرائيل وخارجها، ما زال ينظر إلى العهد

القديم كمصدر تاريخي قادر على إعطائنا صورة متوازنة لتاريخ فلسطين، فإن الاتجاه السائد والأقوى هو إرجاعه إلى البيئة التي نشأ فيها بكل ما في ذلك من تأثيرات على النص أو إسقاطات فيه. هذه هي خلفية بعض الآثاريين الذين ينطلقون من معطيات الآثار لإعادة النظر في التسلسلات الزمنية أو تحديد وضع اجتماعي معين بشكل أكثر موضوعية.

يسرائيل فينكيلشتاين، الآثاري الإسرائيلي من جامعة تل أبيب، لا يتردد في استعمال كلمة «فلسطين» في مداخلاته الأثرية حتى لو شمل ذلك «المملكة المتحدة» لإسرائيل القديمة، ويتجراً على التشكيك بإحدى المقولات الثابتة في الآثار الفلسطينية، وهي نسبة بعض المدن من القرن العاشر ق.م. ككتل المتسلم (مجدو) وتل القدح (حاصور) وتل الجزري (جازر) بالقرب من قرية أبو شوشة) إلى سليمان ومملكته المتحدة» (إسرائيل القديمة) كما وصل إلينا وصفها المبالغ فيه عبر العهد القديم، بالمقارنة مع غربه من الجامعة العبرية، أميهايا مازار، بمصطلحه المشيع بالأيديولوجيا الحديثة «إريتس يسرائيل»، أي «أرض إسرائيل». وفي اللقاء السنوي الذي نظمته وجمعية آداب الكتاب المقدس» الأميركية في سان فرانسيسكو في تشرين الثاني عام ١٩٩٧، وهي إحدى أهم الجمعيات لدراسات الكتاب المقدس في العالم، انبرى عدد من الآثاريين العالميين أمثال لاري ستاجر من جامعة هارفارد ورئيس بعثة التنقيب في عسقلان للرد على فينكيلشتاين في محاولة واضحة لإسقاط فرضيته. وتخطى النقاش الإطار الأثري إلى الحد الذي دفع صحيفة لا علاقة لها بالموضوع مثل «وول ستريت جورنال»، الصحيفة المالية الأولى في العالم، إلى نشر تحقيق حول الموضوع في صفحتها الأولى مع صورة للمباحث بتاريخ ٣١ كانون الثاني ١٩٩٧.

وإن كانت القضية في نقاطها الرئيسية محض أثرية، كما سنرى، فإن لها مدلولات أخرى واضحة لنا نحن الفلسطينيين ولقائلا غيرنا، في الوقت الذي يفضل آخرون، وهم كثرة، تجاهلها أو السكوت عنها. وهذا في النهاية، موقف ذاتي لا علاقة له بالرواية التاريخية، وإنما يعبر عن الحاضر وكيفية التلازم معه أو حتى القبول بشكل مطلق بالعيش فيه. وقد كان ذلك واضحاً في تعليق أفرهام مالمات من الجامعة العبرية بقوله «لا شك في أن الملحقات العظام من تاريخ إسرائيل تقع في فترة داود وسليمان. وأي شخص يقول العكس هو عدو للكتاب المقدس وإسرائيل». هذه الخلفية التي حدث بلاري ستاجر، أيضاً، إلى وصف فينكيلشتاين بأنه ذلك النوع من الناس الذي يجب أن يكون «الصبي الشرير»، فلا بأس من إهمال فرضيته ووضعه على الرف. وهذا هو المطلوب.

نقطة الإنطلاق في الفرضية الجديدة هي تأريخ استقرار الفلسطينيين القدامى في كنعان في القرن الثاني عشر، وهو التأريخ الذي كان وما زال يعتمد كبدية للعصر الحديدي، وأحد التقسيمات الرئيسية للحقب الأثرية كما هو متعارف عليها في الشرق الأدنى القديم ككل. ولهذا فإن فرضية فينكيلشتاين تداعيات أخرى تتجاوز مجرد خلع ردا - العظمة عن داود وسليمان كما وصلت صورتيهما إلينا عبر العهد القديم.

وكما هو معروف أثارياً فإن تحديد بداية استقرار الفلسطينيين القدامى مرتبط بظهور أحد أنماط الفخار المصنوعة محلياً، أي في فلسطين. هذا الفخار يُعرف بالأحادي اللون المتفرّع عن أحد فروع الفخار المايسيني الذي كان سائداً في جزيرة قبرص ومنطقة أرجوليس في اليونان. وحتى منتصف التسعينات ساد الاعتقاد بأن الفخار قد بدأ بالظهور بشكل واسع في فلسطين بعد معركة ديميس الثالث مع ما يُسمى «بشعوب البحر»، الذين منهم انحدر الفلسطينيون القدامى كما نعرفهم في محالّ المدن الخمس. والتأريخ الذي يُعطى لهذه المجموعة السابقة للفلسطينيين القدامى هي

حوالى ١١٧٨-١١٥٠ ق.م.

فينيكليشتاين الذي اتهم بأنه متأثر بآراء بعض المؤرخين الذين يقللون من أهمية العهد القديم في كتابة تاريخ فلسطين أو أولئك الذين يلفونه كلية (الجنيماليون والعديميون)^(١٣)، قام بخفض هذا التاريخ ما يعادل ٥٠ إلى ١٠٠ سنة، أي أنه أعاد ظهور الفخار الفلسطيني الأحادي اللون إلى نهاية القرن الثاني عشر، وذلك بالإعتماد على دراسة أجراها حول استقرار الفلسطينيين القدماء في السهل الساحلي الجنوبي لكتكان. ومن الجدير بالذكر أن دراسة فينيكليشتاين هذه لم يكن قد نشرها بعد مكتفياً بإعلان موجز عنها في المقال الذي أثار كل هذه الضجة العالمية. وهذا يعني أن اقتراح تصحيح الصورة بالنسبة لأثار المملكة المتحدة لداود وسليمان هو نتيجة فرعية لبحث أثاري محض لا علاقة له إلا بشكل غير مباشر بالكتاب المقدس أو بفترة داود وسليمان التي يغطيها هذا المصدر. وفرضيته كانت نتيجة لسلسلة من الأبحاث تشمل التعامل مع مواقع ومواد آثارية بشكل مباشر على مدى عقدين من الزمان.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن خفض تاريخ ما في الآثار هو عملية مشروعة، إن كانت تقع ضمن نقطتين محددين بشكل مطلق، كل منهما مستقاة من مصادر كتابية، وهي في هذه الحالة من مصر ووادي الرافدين. ومن المتعارف عليه، أيضاً، تسمية هذا النوع من خفض ورفع التواريخ الزمنية (بالاعتماد على الفخار) بالتسلسل الزمني النسبي، بينما يطلق على التواريخ المستمدة من المصادر التاريخية المكتوبة أو مترتبة عليها بالتسلسل الزمني المطلق. فما هما النقطتان اللتان قام فينيكليشتاين بتعديل الزمن النسبي بينهما؟ النقطة العليا هي في أواخر القرن الثاني عشر مع نهاية السيطرة المصرية على جنوب كنعان في حدود ١١٣٥ ق.م.، حيث أنه حسب أبحاث جديدة فإن السيطرة المصرية امتدت بعد فترة حكم رمسيس الثالث المذكور تاريخها أعلاه لتصل إلى أيام رمسيس السادس. أما النقطة السفلى فهي حملات الآشوريين في منتصف القرن الثامن، وبالتحديد حملة شلمانصر عام ٧٢٢ ق.م. عندما قضى على بسمطية (ساماريا)، عاصمة دولة إسرائيل القديمة.

ضمن الفترة التي تشمل ما يعادل ٤٠٠ سنة لا يوجد ما يؤرخ المعطيات الآثارية إلا نقاط زمنية متناثرة كزوال عام ٢٦٠ (الطبقة السادسة لتل القدح [حاصور]) وتاريخ مجموعة من الفخار من زرعين (يزرعيل) إلى منتصف القرن الثامن، وربط تخريب الطبقة ١١ من تل عراد (عراد) بذكر لها في نقش لشوشيتق الفرعون المصري الذي قام بحملة إلى فلسطين عام ٩٢٦. وقد سجل الفرعون الذي يعرفه العهد القديم باسم شيشق، حملته في معبد عمون في الكرنك ذكراً أكثر من خمسين موقعاً من بينها تل التسلم (مجدو) وتل عراد (عراد). ومن المعروف أن العهد القديم يؤرخ هذه الحملة في السنة الخامسة من حكم زحيمعاه بن سليمان (سفر الملوك الأول ١٤: ٢٥ - ٢٧). فإذا كان يجوز ربط طبقة تخريب بحملة شيشق عام ٩٢٦، فإن ما يسبقها من طبقة يبقاها المعاصرة هو من الفترة السليمانية. وهذا ما كان يفترض فعلاً، أي ربط تل التسلم (مجدو) الطبقة الخامسة أ. الرابعة ب، وفيها تخريب، بتلك الحملة، وبالتالي تعود المباني والصروح من الطبقة السابقة إلى عهد سليمان، أي إلى القرن العاشر.

وقلة التواريخ الزمنية المؤكدة، أو عدم صلاحيتها، يدفع الأثاري إلى وضع تسلسل زمني نسبي بالإعتماد على الفخار. وهذا ما فعله فينيكليشتاين بالنسبة للفخار الفلسطيني الأحادي والثنائي اللون. خافضاً تاريخ ظهور الأول منهما ما يعادل خمسين إلى مئة سنة. وقد قورن الفخار الفلسطيني الثنائي اللون بمعارك من المفترض أن داود كان قد خاضها مع الفلسطينيين القدماء، وتخضت عن تأسيس المملكة المتحدة لإسرائيل القديمة.

وبكلمات هذا الباحث فإنه ينبغي « تأريخ الفخار الأحادي اللون إلى حوالي ١١٣٥ - ١١٠٠ أو حتى بعد هذا التاريخ، والقول أن الفخار الفلسطيني الثنائي اللون والمتطور عن الأحادي، مع تأثير كتعاني ومصري، كان مستخدماً طوال القرن الحادي عشر حتى بداية أو منتصف القرن العاشر ق. م. ومعنى ذلك أن تأريخ أول طبقة تلي الفخار الفلسطيني الثنائي اللون هو منتصف أو أواخر القرن العاشر عوضاً عن أوائل القرن العاشر ».

ومن الضروري رسم صورة سريعة عن المراحل الأولى لاستقرار الفلسطينيين القدماء، الذي ما زال يستأثر بأقلام البعثة لغموضه وغرابته من جهة، ولعلاقته (من وجهة نظر البحث الغربية، وبالطبع الإسرائيلية) بالإسرائيليين القدماء، من جهة أخرى. وهناك بيانات لا يستهان بها حول الفلسطينيين القدماء، تجتمعت في العقدين الأخيرين، لا بل في السنوات القليلة الماضية، نتيجة لعدد من التنقيبات أجريت في مواقع رئيسية للفلسطينيين القدماء كعسقلان وخرية المقنع (عقرون) وحالياً تل الصافي (جثا). وإن كان ما سيلي نبذة صغيرة ومحدثة حول الفلسطينيين القدماء، فإن الموضوع يستدعي إعادة نظر شاملة في عدد من المقالات.

تؤرخ بداية استقرار الفلسطينيين القدماء في كنعان بعد معركتي في البر والبحر خاضهما رعمسيس الثالث، في السنة الثامنة من حكمه، وانتصر فيها على «شعوب البحر». و«شعوب البحر» هو الإسم الذي أطلقه المصريون القدماء على جماعات وفدت إلى السواحل السورية والمصرية عن طريق البحر، ولا يعرف موطنهم الأصلي الذي قد يكون غرب آسيا الصغرى. ولا مجال للشك بأن لهم علاقة بالحضارة المايسينية التي هيمنت في القرن الثالث عشر على بابسة اليونان (العاصمة مايسينيا) وبعض جزر بحر إيجه. وبالرغم من تسجيل المصريين القدماء لانتصارهم على شعوب البحر، فإنه يعتقد أن هذا الانتصار تمخض في ما بعد عن هزيمة وخاصة في كنعان. إذ أن المصريين، وتحسباً لهجمات جديدة ومتتالية، قاموا بتجنيد عناصر من شعوب البحر في الجيش المصري. وفي الوقت نفسه قاموا بإسكان بعض شعوب البحر في مناطق نفوذهم في كنعان وخاصة في المنطقة الساحلية الجنوبية. وأهم مجموعة من مجموعات «شعوب البحر» سكنت أو أسكنت في كنعان هم «البلشت» الذين استمد من اسمهم في النهاية اسم فلسطين، بالإضافة إلى غيرهم من الجماعات كالسيكيلا (ربما كان لهذه الكلمة علاقة باسم جزيرة صقلية) التي سكنت منطقة الطنطور (خربة البرج جنوب حيفا، قديماً دور) والشارديني (يقارن الاسم بجزيرة ساردينيا) التي استقرت في منطقة عكا. أما البلشت، الذين نطلق عليهم هنا لقب «الفلسطينيون القدماء» فهم أبرز مجموعات «شعوب البحر» الذين انتشروا في الجنوب ليستقروا مع الزمن، وليؤسسوا مدناً ضخمة أهمها تلك المثقلة بالتحالف الحماسي: غزة، عسقلان، اسدود، تل الصافي (جثا)، خرية المقنع (عقرون). وقد رُبطت مرحلة الاستقرار الأولى للفلسطينيين القدماء بالفخار الأحادي اللون الذي ظهر بشكل مفاجئ وكثيف في مواقع جنوبية كانت تحت السيطرة المصرية، مما يدعم نوعاً ما فرضية إسكان المصريين لتلك الجماعات.

وبالعودة إلى فينيكليشتاين، فإن هذا الآثار يبرز فرضيته بنتائج تنقيبات حديثة في المواقع المحصنة المصرية في جنوب فلسطين، هذه النتائج التي بدأت تتبلور منذ بداية الثمانينات. إذ لوحظ، وبشكل خاص في تل الدوير (الطبقة السادسة) وتل الشريعة (الطبقة السابعة)، أن هيمنة المصريين على جنوب فلسطين قد استمرت حتى الأيام الأخيرة من حكم رعمسيس الثالث، لا بل إنها استمرت إلى ما بعد هذا الفرعون، أي حتى رعمسيس السادس. وإذا كان الفخار الأحادي اللون لم يظهر في تل الدوير وتل الشريعة، فكيف يكون موجوداً في الوقت نفسه في مواقع التحالف

الحمامي، وهو من الفخار المستعمل يومياً الذي لا يعقل أن لا تتسرب منه ولو حتى قطعة واحدة على مدى عدة عقود إلى المراكز المذكورة. وما يدعم رأي فينيكيلشتاين أن هذا الفخار لم يقتصر، كما كان يعتقد، على مدن التحالف، بل كشف عنه في مواقع قريبة أخرى، كتل أبو هريرة الذي لا يبعد إلا سبعة كيلومترات عن تل الشريعة، وفي تل الحسي الذي لا يبعد كثيراً عن عسقلان أو غزة. ولا توجد إمكانية لحل هذا التعارض، إلا في خفض تاريخ ظهور الفخار الأحادي اللون بعد رسميس السادس، أي حوالي ١١٣٥ وما بعد، وخفض تاريخ الفخار الثنائي اللون، وهو الفلسطيني الفعلي، وبالتالي خفض تواريخ الطبقات المرتبطة بهذا الفخار ومجمل البقايا المعمارية فيها كالقصور والبوابات في تل المتسلم (مجدو)، والبوابات في تل القدح (حاصور) وتل الدوير (الخيض)، وهي ما كان يعتقد بشكل راسخ أنها تعود إلى فترة حكم الملك سليمان في القرن العاشر.

إن قيام الآثاريين بنسبة مباني طبقة محددة من طبقات تل المتسلم إلى القرن العاشر، وبالتالي إلى فترة سليمان هو أمر قديم قدم الآثار الفلسطينية نفسها. فتل المتسلم، الذي لم يكن مأهولاً، حده الآثاريون على أنه «مجدو» منذ بدايات البحث الآثاري في فلسطين، وقد اسم الأصلي بعد عام ١٩٤٨ ليصبح مجدو. ففي العشرينات عندما كانت الآثار الفلسطينية تتخبط في البحث عن أسس صحيحة للبحث الآثاري، قام المسؤولون عن بعثة التنقيب من جامعة شيكاغو بربط آثار الطبقة الرابعة من الموقع بمشاريع البناء الضخمة المنسوبة إلى سليمان في العهد القديم، فهناك أسلوب البناء الذي قورن بسفر الملوك الأول ١٢:٧؛ «وللدار الكبيرة في مستديرها ثلاثة صفوف منحوتة وصف من جوائز الأرز، كذلك دار بيت الرب الداخلية ورواق البيت»؛ وهناك مجموعة الأبنية بأعمدة في تل المتسلم أيضاً، وهي ما ربط بسفر الملوك الأول ١٥:٩؛ «وهذا هو سبب التفسير الذي جعله الملك سليمان لبنا بيت الرب وبيته والقلة وسور القدس وحاصور ومجدو وجازر»، وفي السفر نفسه ١٩:٩؛ «وجميع مدن المخازن التي كانت لسليمان ومدن المركبات ومدن الفرسان». وفيما بعد دعم هذا الرأي يادين، الجنرال السابق في الجيش الإسرائيلي، وأحد الشخصيات الرئيسية في الآثار الإسرائيلية المرمجة لتربط نفسها وبشكل مصطنع بتاريخ شعوب انقرضت، عندما قارن بوابات تل المتسلم (مجدو) وتل القدح (حاصور) وتل الجزري (جازر)، بالرغم من أنه هو نفسه يؤرخ أو يعيد تأريخ «مجموعة الأبنية بأعمدة» إلى القرن التاسع مخالفاً رأي البعثة الأمريكية. وإن كانت البوابات في المدن المذكورة، وبالتالي أسوارها، متشابهة، فكيف لا يمكن ربطها بسفر الملوك الأول ١٥:٩ المستشهد به أعلاه، وهي المدن إياها المذكورة في تلك العبارة، وربط التخريب الملاحظ في طبقة ١١ لتل عراد بحملة الفرعون المصري شوشينق (شيشق في العهد القديم). ويبدو الجانب الأيديولوجي الذي ينطوي عليه ربط العهد القديم بالآثار المكتشفة للمدن الفلسطينية كتل المتسلم وتل القدح وتل الجزري في العبارة التالية ليادين: «إن الجهود الأثرية الرامية إلى الكشف عن بقايا مباني سليمان، وهو أعظم بنا من بين ملوك اسرائيل، هي جزء من النشاط المثير للتفتيت في الأرض المقدسة على مدى السبعين سنة الماضية».

وإذا صرفنا النظر عن نقطة الإنطلاق لفينيكيلشتاين، وهي الأساسية كما ذكرنا وصفناها أعلاه، أي تفضيل خفض التسلسل الزمني التسمي لبداية العصر الحديدي الأول، فإن الأدلة التي يبرزها هذا البحث حاسمة في ما له علاقة بتل المتسلم، الذي يقوم فينيكيلشتاين نفسه بإدارة تنقيبات ميدانية فيه منذ أعوام. وإن قبلت بمجملها فهي قد تكون كافية لزعة فرضية المباني العظيمة للملكة المتحدة لداود وسليمان. فقولاً، إن بوابة تل المتسلم (مجدو) هي بعد الطبقة

الخامسة أ - الرابعة ب. أضف إلى ذلك أن هذا النمط من البوابات قد عثر عليه في مواقع تقع تحت نفوذ الفلسطينيين القدماء، كأسدود وتل الدور وخربة الفرة. وبالطبع وكما هو متوقع فإن نص العهد القديم غير مؤكد زمنياً بالإضافة إلى عدم الوضوح الذي يعترى المقاطع السلিমانيّة (ما هو المقصود: «بنا» مدن كبيرة، تأسيس مدن، أو أي شيء آخر؟) (فينيكليشتاين).

ويمكن اعتبار زرعين أحد المواقع الرئيسية التي اعتمد عليها فينيكليشتاين في وضع تسلسله الزمني المنخفض، ولا يوجد أدنى شك بأن زرعين الفلسطينية التي حافظت على اسمها القديم، هي يزريعيل التي قام أحاب ببنا - قصر فيها لم يدم كثيراً وخرب بعد فترة نتيجة «لإتقلاب» ياهو. وفي التنقيبات التي قامت بها المدرسة البريطانية للآثار في القدس بالاشتراك مع جامعة تل أبيب، عثر فعلاً على مبنى خرب بعد بنائه بفترة قصيرة. أي أن هذا المبنى يعود إلى منتصف القرن التاسع ويشبه الفخار المقترب بهذا الصرح ذلك الذي من الطبقة الخامسة أ - الرابعة ب في تل المسلم (مجدو)، أي الطبقة المختلف عليها والمؤرخة بالقرن العاشر. ولا بد من الإشارة في هذا المجال إلى أن معارضي فينيكليشتاين قد ذكروه بأنه يعتمد هنا على العهد القديم بالرغم من التهميش الذي يصبغ فرضيته لهذا الكتاب.

أما بالنسبة للجنوب فقد أوضح فينيكليشتاين أن التسلسل الزمني المنخفض يسد الفجوة في القرن التاسع في ما إذا وضعت الطبقة الحادية عشرة لتل عراد في القرن العاشر (حملة شوشينق). وبالفعل بالإمكان خفض التسلسل الزمني لتل عراد إلى القرن التاسع بالإعتماد على مقارنات فخار مع تل الدور، وإذا ما طبقت هذه النتائج على الجنوب بشكل عام فستزول فجوة مشابهة كانت موجودة في عدد من المواقع الأساسية حسب التصور السابق، كخربة المفتح وتل بطاشي واسدود وتل الخويلفة وتل خيضر وتل بيت مرسم وتل أبو هريرة وتل الشريعة.

إن إحدى النتائج المهمة للتسلسل الزمني المنخفض للعصر الحديدي الأول من ناحية أثرية، وبالإعتماد على المسوحات، التي قام ببعضها فينيكليشتاين نفسه، هي أنه لم يحصل أي تغير جذري في أنماط الاستقرار في الهضاب الكتنيانية إبان القرن العاشر، الذي هو حضارياً استمرار للقرنين الحادي عشر والثاني عشر، إضافة إلى فقدان الفخار المعروف باسم «فخار الحافة على شكل طوق» صفته التشخيصية، وكان هذا الفخار هو ما يميز العصر الحديدي الأول عن الثاني، وكان يهبط عادة باستقرار القبائل الإسرائيلية.

وتاريخياً فإن الكيان الذي برز كدولة متطورة ليس هو «المملكة المتحدة» التي أسسها داود في القرن العاشر، وإنما الدولة الشمالية لإسرائيل القديمة التي تعود إلى فترة حكم عمري، وإن الدافع نحو القيام بتحسينات ونشاطات واسعة في المدن هو التهديد المتزايد للآراميين والأشوريين من الشرق. وبهذا تتداعى الصفة المفاجئة أو الفريدة التي كانت تفرق بجذور إسرائيل القديمة. هذه الجماعات التي كانت تتجول في الهضاب الفلسطينية في القرون الأخيرة من الألف الثاني تمثل إحدى الظواهر لحضارة واحدة، قد نسميها الكتنيانية. فهي مجموعة من القبائل قد تشكل اتحاداً أو تحالفاً برئاسة أحد شيوخها، داود أو سليمان، ضمن محيط دويلات المدن الكتنيانية. ولا يتعارض هذا مع إمكانية ظهور كيان سياسي متطور من وضع بدائي كهذا. وكما يقول فينيكليشتاين «فإنه يمكن لمملكة داود وسليمان أن تكون إمارة أو دولة ناشئة في مرحلة التوسع ولكن بلا صروح معمارية ونظام إداري متقدم، والأمثلة على هذا الشكل من الكيانات السياسية عديدة، كالفتره المبكرة من تاريخ العثمانيين. وبالإمكان إيجاد حالات مماثلة من فلسطين نفسها كالكيان السياسي الواسع لتل بلاطة (شخيم) أثناء فترة العمارة».

إن هذا يعني عدم وجود دولة أو كيان سياسي متطور لإسرائيل القديمة كما هو مطروح في العهد القديم. تلتقي نتائج هذه الفرضية مع دراسات نقدية قديمة - حديثة للعهد القديم، ترى أن قي وصف نشوء إسرائيل القديمة مبالغاً في تعكس ردود فعل لجماعات دينية نشأت بعد المسيحية البابلي في القرن السادس^(٤). ويبقى الإطار العام لما تشهله منهجية فينكيلشتاين هو تطوير فرضيات في الآثار تعتمد على المعطيات الآتية بدون خلطها مع المصادر الأدبية ذات الصبغة المتحيزة، والعهد القديم أحدها.

وفي النهاية فإن وضع إسرائيل القديمة ضمن إطارها الصحيح الذي تنتمي إليه فعلاً هو خطوة في الإنجاء الصحيح. وهذا ما نحتاجه نحن الفلسطينيون أكثر من الآخرين حتى نتمكن من كتابة تاريخنا عن تلك الحقبة بشكل منطقي ومتربط.

خالد الناشف

الهوامش:

- (١) تذكر المواقع في هذه المقالات باستمرار بأسانها العربية، وباسمها القديم، إن عُرف، بين قوسين.
- (٢) نستعمل هنا مصطلح «العهد القديم» بدلاً من «التوراة» التي يُقصد بها الكتب الخمسة الأولى فقط من ذلك العمل.
- (3) minimalists and nihilists
- (٤) أنظر غلين باومن، الكرمل ٦٠ (صيف ١٩٩٩)، ص ٦-٧١. هذا المقال منشور بنسخته الأصلية وبشكل كامل في الكتاب الذي يجمع محاضرات مؤخر «أفاق المشهد في فلسطين»، الذي عقد في جامعة بيرزيت عام ١٩٩٨ (Bowman 1999).

المراجع:

- Glenn Bowman, *The Exilic Imagination: The Construction of the Landscape of Palestine from its Outside*. Pp. 53-77 in Ibrahim Abu-Lughod, Roger Heacock and Khaled Nashef, *The Landscape of Palestine: Equivocal Poetry*. Birzeit: Birzeit University, 1999.
- Amy Dockser Marcus, *As Debate Simmers, Walls fall at Jericho, and Ahab's a Hero*. In the 'Finkelstein Correction.' An Archaeologist recasts the Biblical Pecking Order. Wall Street Journal, December 31, 1997.
- Israel Finkelstein, *The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View*. Levant 28, 1996, pp. 177-187.
- Amihai Mazar, *Iron Age Chronology: A Reply to I. Finkelstein*. Levant 29, 1997, pp. 157-167.
- Hershel Shanks, *San Francisco Tremors. Not Earthquakes, Just Academic Rumbles*. Biblical Archaeology Review 24/2 (March/April), pp. 54-56.60.
- Hershel Shanks, *Where is the Tenth Century?* Biblical Archaeology Review 24/2 (March/April), pp. 56-60.

البيت والطريق

أرجو أن تأذنوا لي بالتعبير عن حيرة عاطفية، فليس سهلاً على المرء، حتى لو كان شاعراً ضالاً، أن يجد نفسه بين أهله دفعة واحدة، دون أن يضطرب. فالسعادة المفاجئة هي أخت الخرج. وأنا سعيدٌ ومُخرَجٌ معاً: سعيدٌ لأنني الآن معكم، هنا في الجليل الجميل، مُبتدئ الكلام وخبرته. ومُخرَجٌ، لأنني لا أقوى على النظر في ماضي الذي يُوتخني قاتلاً: أين كنت؟ دون أن تفروق اللغة بدمعها السري.

كانني لم أنتبه إلا الآن إلى ما فعل الزمن بي. أما كان في وسعه أن يُعلمني الحكمة، كما علمني التاريخ السخرية، بضمن أقل من الرحيل؟

مرُّ آريهون عاماً، منذ زودني هذا المكان الأجل بفتحة السفر الطويل على طرق لم يكن واضحاً منها إلا أولها. أما آخرها، فذلك أمنيّة تتقاذفها مقامرة الحياة وسجال العلاقة بين الخطوة والطريق. لكن إغواء الشعر فينا بحث السائر الحالم على ابتكار جهاته، بذلك القلب وطيشه، متوهماً أن طريقه هي خطاه، وأن الطريق البعيد ليس طريق الحالمين.

وكانني أحلمُ بأنني أرى في الحلم أنني أبقى من حلمي. وحين أعود الآن إلى هذا المكان زائراً، أتساءل: هل يزور المرء نفسه؟ ولا أعرف إن كانت لغتي التي تعلّمتُ الكتابة بها هنا، ما زالت صالحة للتعبير عن رموز لا تجد مجالها الحيوي إلا في الرحلة، من فرط ما أدمت الحضور في الغياب، ولا أعرف أيضاً إن كان في وسع لغتي أن تألف مرجعياتها الأولى، منذ خولت المسافة الماكرة كل حجر هنا إلى طائر هناك. وهل أستطيع أن أعيد الصورة الشعرية إلى عناصرها الأولى، بطريقة لا تفتح المنفى إلا على دوره في رفع العادي إلى المُقدس؟

لعلّ هنا هو امتحاني في ثنائية البيت والطريق. أما البيت، فلا يلبقُ به إلا المعنى الخالي من البلاغة. ولكن، هل عدتُ حقاً؟ وهل عاد أحد إلا مجازاً؟ سأجد صعوبة بالغة إن حاولتُ الإمساك بأولى المقدرات، للتأكد من صحة مكانتها في السياق. فقد اختلط الواقعي بالأسطوري، والتبس البعيد على القريب. بيد أن النهر ليس هو البنيوع.

من هنا المكان الجليلي، ولدت من لغتي تدريجياً، ولم أكمل ولادتي بعد، فلا فرد يستطيع الاطمئنان إلى جوابه الشخصي عن سؤال كان جماعياً منذ البداية، منذ مأساة الاقتلاع الكبير... إلى ملهاة سلام لا يعتمد إلا موازين القوى مرجعيةً وحيدة. فماذا تفعل اللغة أكثر من الدفاع عن ثقافتها، عن ذاكرة جماعية ومكان مكسور، وهوية؛ وعن عناد الأمل المخاض بالقوط والتشكيك. فما من شيء غير الحبال بمقادير على إعادة تركيب الزمن المتكسر، أما الواقع، فهو كالتاريخ، من صُنع إرادة البشر القادرين على وضع الزمان الصحيح في المكان الصحيح.

كان هذا المكان كبيراً عليّ حين كنت صغيراً فيه. كان متعلماً ومُعَلِّماً. فمنه أخذتني الحياة إلى أسنلتني الأولى. وإلى اختباراتي الأولى. منه أخذتُ إلى زرناتي الأولى... إلى امتحان حريتي الأولى. ومنه ذهبتُ إلى قصائدي الأولى التي أخذتني، وما زالت، إلى عذاب غربة لا شفاء منها، مهما اطمأنَّ الشعرُ إلى قدرته على تثبيت المكان في اللغة، وإلى تشييد منطقة خَرَّة في أعالي الكلام.

من هنا، من كفر ياسيف من الجليل، بدأ أول الطريق إلى وضع الهاجس الشخصي والسؤال الذاتي في مكانه من السؤال العام، وأُضخَّ الوعي الأول بالتلاحم التلقائي بين الذاكرة الجمعية والذاكرة الشخصية، حين كانت هذه القرية / البلدة تحمل من الإشارات والمعاني أكثر من مساحتها الجغرافية. فلم نتعلم من المدرسة بقدر ما تعلمنا من محيطها، من الصراع المثبس الاسم على هويّة المكان وعلى هويّة الكائن، من غاب منه ومن حضر. ومن وقف، مثلي، بين المنزلتين حاضراً غائباً. ولعلّ أحداً لم يُسأل كما يُسأل كلُّ واحد منا: مَنْ أنت؟

لم يكن الجواب في حاجة إلى تعقيد: أنا ابن هذه الأرض وابن تاريخها، لولا إلحاح الاقتلاع المديج بالسلح وبالأسطورة على الترحيل بنا في معركة الصراع على شرعية الوجود، وجودنا. إذ كان يقترح علينا تبني رواية تاريخ آخر، يبدأ من الأسطورة ولا ينتهي إلا بتفريغ التاريخ من محتوياته ومنا. إذ، لم يكن لتاريخ هذه الأرض من عقل إلا انتظار امتلاكها بأصم الآخر الأبدى!!

لم يكن ذلك يعني صراعاً على الحاضر وحده، بل على الماضي أيضاً، إذ لم يكن وجودنا هنا، إذًا، إلا احتلالاً! ولم يكن الوجود فينا أكثر من شبح زائر يقتضي تنظيف الأرض منه ارتكاب بعض المجازر بحق البعض، ووضع بقية الشبح في شاحنات الترحيل. أمّا التاجون من المذبحة ومن الشاحنة، الصامدون الذين أثروا الموت على الرحيل، فسبصارعون طويلاً من أجل الحصول على إقامة دائمة في هامش المواطنة، وعلى مساواة شكلية في حق الاقتراع على دين الدولة اليهودية. وهكذا لم تتمكن «واحة الديمقراطية الغربية» من إرجاء البوح بنزعتها العرقية، منذ البداية.

لم ينس أحد قصته، لا ماضية ولا حاضرة. ولم تكن في حاجة إلى انتظار المؤرخين الجدد، لتحمل الدولة الإسرائيلية المسؤولية عن الظلم التاريخي الذي ألحقته بالشعب الفلسطيني، دون أن تعترف أو تعتذر، لتحسين مناخ السلام، على الأقل. لم ينس أحد قصته، فما زال الدفاع عن حقوق المواطنة مرتبطاً بالدفاع عن حق العودة. وما زال اللاجئين في بلادهم لاجئين في بلادهم، وفي منأى عن أي تفاوض خارجي أو داخلي. فالمواطنة ليست بديلاً أو تعويضاً عن حقوق المواطنين، ولا حلاً لمشكلة اللاجئين في بلادهم.

إنّ للأقلية القومية ذاكرةً جماعية، لها تداعياتها ومطالبها الثقافية والحقوقية والسياسية، ودورها في وعي ذاتها، وفي تحديد سياسة الدولة تجاهها، وهما قضية شعبها التي لن تتشظى هويّة الوطنية إلى هويّات مبعثرة ومتناثرة، مهما ابتعدت مسيرة السلام أو اقتربت من جوهر السلام.

وفي هذا المكان الذي درّسني على الربط بين المسألة الديمقراطية وبين المسألة القومية من جهة، وعلى التمثيل في البحث عن حل نظري أو عملي للتوتر القائم بين الجنسية والهويّة، من أجل ترجيح سؤال البقاء في الوطن على أيّ سؤال آخر، من جهة ثانية، أشعر بخشية خفيفة وخفية من تداعيات الانقلابات الدولية والإقليمية على طريقتنا في محاكمة تجربتنا السابقة بمعايير «الآن» والضاغطة، وخارج سياقها التاريخي. فصواب فكرة ما، كفكرة العدالة الاجتماعية، وحق الشعوب في التحرر، وحقوق الإنسان، لا يقياس دائماً بنجاحها الآني، ولن تصبح أفكاراً بالية لأنّ أداة تطبيقها قد فشلت هنا أو

هناك. لذا، لا يحق لأحد بأن يطالبنا بالاعتذار عن الإيمان بمثل هذه القيم الإنسانية الخالدة. ولا يحق لأصحاب الحجاب الصهيوني بأن يطالبونا بتقويمهم على أنهم كانوا مستقبليين بعيدي النظر، لا شيء. إلا لأن المشروع الصهيوني نجح في احتلال المزيد من الأراضي العربية، واستطاع أن يجد منصبه سفيراً إسرائيلياً شاعراً في موريتانيا!

لكن شعوري بالعنفوان هنا أقوى من شعوري بالقنوط، وبالحشية من سقوط المعنى في البراغمية المبتذلة السائدة. فإن ملحمة الصمود الطويلة على هذه الأرض كانت أحد العوامل الرئيسة التي لم تأذن للخرافة الصهيونية الكبرى «أرض بلا شعب» بأن تعمر طويلاً. وفي هذا الصمود اليومي البطولي حافظ شعبنا، هنا، على وحدة مكومات هويته القومية والثقافية على أرضه، وعلى إبقاء ملف القضية الوطنية الفلسطينية مفتوحاً، كما حرم المشروع الإسرائيلي من تحقيق حلمه بإقامة دولة طاهرة العرق على حساب تطهير الأرض من شعبها الأصلي. وهكذا لم يستلم المشروع من بذور ثنائية القومية، الأمر الذي يعرض لمجاهلته الديمقراطية إلى امتحان يومي، كما تعرضت الديمقراطية المحرص على طهارة الدولة اليهودية، غير اليهودية ديوقرافياً، إلى امتحان آخر. لذا، لا يستلم أحد، حتى المنتصر، من سؤال الهوية المؤثر. فإما التحصن في القلعة حرصاً على نقاء الهوية، وإما الخروج إلى الأفق حرصاً على الحياة في المستقبل، حتى لو كان أحد شروطها افتتاح الذات على الآخر، واختلاط الهوية في ما ليس منها. فإذا كان من الطبيعي أن تخشى الناس من المحروب، فإنه ليس مألوفاً ولا طبيعياً أن يتحدث أحد عن خطر السلام!

لست هنا لأذكر أحدًا بقصته. بل لتذكر معاً حكايتنا الجماعية... أيام كان الطريق أصعب وأوضح. أيام لم تكن الكهرباء قد وصلت إلى هذا البلد، ولم يكن الحكم العسكري المباشر قد رفع قبضته الفولاذية عن أحد، ولم يسلم المترشون ولا الطلبة من الملاحقة. أيام لم تكن الوطنية، ولا عكسها، مجرد وجهة نظر. أيام لم نجد كتباً كافية للتعلّم. أيام كان حاييم نعمان بهاليك يطرد أبا الطيب المنفي، وأحاد هعام يطرد ابن خلدون من برامج التعليم. أيام كانت «بعاير بحديره» ضرورية أكثر من جيمع ذاتي. وأيام كان «يوم الاستقلال» هو المناسبة الوحيدة لزيارة أنقاضنا بلا عقاب. ذكرى تذكر بنقيضها. أيام كنا صغار السن كبار النفوس والمحن. أيام لم نعرف من هو المسيحي فينا ومن هو المسلم. لم نعتقد الكنيسة على الجامع، ولم يستفز الجامع الكنيسة. أيام كان الدين لله والوطن للجميع. وأيام لم نذكر من سيرة صلاح الدين إلا تحريره بلاذ الشام والقدس من الصليبيين، ولم يكن في سيرته ما يصلح لإشعال نار الفتنة بين المسلمين والمسيحيين.

في تلك الأيام، دلّنا كفر ياسيف على بوصلة الشمال، على أول الوعي، وعلى أول الطريق، وعلى أولى الخطوات. على السجن الأول، وعلى حراتنا الصغرى، وعلى طموحاتنا الأولى وخياراتنا الصعبة، وعلى أول الكتابة، وعلى ما بدلنا على أننا جزء من جماعة قومية، أيام كان انتمائنا لمصلحة الشعب العامة، لا للعائلة أو القبيلة أو الطائفة.

هل مرّ أربعون عاماً حقاً دون أن أنتبه إلى ما فعل بي الزمن. لا أحد يعود إلى مرآته الأولى إلا ليهرب من ذاته الأولى إلى ذاته الثانية. أو ليقفز من وجهه إلى قلبه، ومن قلبه إلى ماضيه. لكن الماضي لا يصلح للإقامة الدائمة، بل لزيارة ضرورية، تحاكم خلالها أفعالنا، وتجنس ما في الزمن من تاريخ. ونسأل: هل كنّا جديرين بأحلامنا الأولى، وأوفياء لأرضنا الأولى؟ أمّا أنا، فعلي لا أستطيع الإجابة، ولكني أحيل الأسئلة كلها إلى هويتي الشخصية الوحيدة: قصيدي. أمّا الزكّة فيذهب لجفاء. وأمّا ما ينفع الناس فيصكّث في الأرض... وفي الشعر.

وهكذا أجد نفسي هنا. لم أذهب ولم أرجع، لم أذهب إلا مجازاً. ولم أجد إلا مجازاً.

محمود درويش

قيلت هذه الكلمة في احتفال للمدرسة كفر ياسيف في الجليل



مناسبة حصوله على جائزة البوكر للمرة الثانية:

مثل كلب : عن «العار» وروايات أخرى للكاتب الجنوب إفريقي كوتزي

كتب باسترناك في «دكتور زيفاجو»: «ماتت الحياة الشخصية. لقد قتلها التاريخ». أما في رواية جي. إم. كوتزي الجديدة «العار»، التي تدور أحداثها في جنوب إفريقيا بعد سقوط نظام الفصل العنصري، فإن ديفيد لوري، الأستاذ في جامعة كيب تاون، يصل إلى استنتاج مشابه عندما يقوم ثلاثة من السود باغتصاب ابنته في منزلها بمنطقة الكاب الشرقية. تسأل لوسي: «لماذا يكرهوني إلى هذا الحد، فأنا لم أرهم في حياتي». ويجب أبوها: «إنه التاريخ يتكلم من خلالهم. تاريخ محتشد بالأخطاء». فكري بالأمر بهذه الطريقة إن كان ذلك يساعدك. قد يكون الأمر بدا شخصياً، لكنه ليس كذلك». وتراجع لوسي عن تقديم شكوى للشرطة لاقتناعها أن الاغتصاب في جنوب إفريقيا ليس «شأناً عاماً». وهكذا، وفي وجه التحول التاريخي الذي لا يقاوم - بعد سقوط نظام فاسد - فإن مطالب الفرد تبدو ذات أهمية ثانوية، بل غير مهمة على الإطلاق. فإذا كان باسترناك لا يصادق على هذا التصور، فماذا بخصوص كوتزي؟

لقد طبقت شهرة جي. إم. كوتزي، بوصفه أهم كاتب حي في جنوب إفريقيا، الآفاق، كما أن كتاباته تعالج، من منظور ما بعد حداثي، موضوعاً هائلاً ومتشعباً: أي أثر الفلسفة السياسية الغربية الكاسح، في جنوب إفريقيا ومناطق أخرى من العالم، وتحلل هذه الفلسفة مما يطرح للمناقشة قضية السلطة الثقافية التي تعالجها الرواية التي تتأثر خطى التقليد الغربي. إن كوتزي منفرد بين أقرانه من الروائيين الذين يكتبون بالإنجليزية في جنوب إفريقيا. إنه متحدر من أصول غربية ورواياته تتميز باهتمامها القوي بعملية تخلقها الذاتي. بدأ من «مشروع فينتام» و«حكاية جاكوبس كوتزي»، المنشورتين في كتابه «أرض العنمة» (١٩٧٤)، وهما هجائيتان لأساطير قديين الشعوب «المتخلفة» التي تقوم في أساس التدخل الأميركي في فينتام وتوسع شعب البوير في قلب إفريقيا العام ١٧٦٠؛ مروراً بحكاياته المقتصدة: «في قلب البلاد» (١٩٧٧)، «في انتظار البرابرة» (١٩٨٠)، «حياة مايكيل كي. وزمانه» (١٩٨٣)، وصولاً إلى مونولوجه الإعتراضي «العصر الحديدي» (١٩٩٠) ومعارضاته Pastiche الأدبية - التاريخية الساخرة في «فو» (١٩٨٦) و«سيد بطرسبورغ» (١٩٩٤): في هذه الأعمال جميعاً كانت مقاربة كوتزي متغيرة كما كان أسلوبه مرناً متحولاً. لقد كتب رواياته على لسان عانس أفريقية مضطهدة تعيش في بلاتلاند، أو على لسان رجل من البوير يسكن في المناطق المتاخمة للحدود، أو على لسان امرأة مسنة تسكن في إحدى الضواحي العصرية بجوهانسبرغ وتقتو بسبب إصابتها بالسرطان، أو على لسان شخص منبوذ في القرن الثامن عشر. إن كوتزي لا يسعى، من خلال ذلك، إلى عرض براعته السردية، بل يهدف إلى مسألة أوضاع السلطة الإستعمارية، وما بعد الإستعمارية، وبنياتها من أكثر من زاوية. في «فو» و«سيد بطرسبورغ»، اللتين تحكيان عن أحداث خيالية في حياتي [دانيل] ديفو ودوستويفسكي، يجري صقل هذا الاستنطاق وتهذيبه عبر فحص مفهوم المؤلف وسيطرة الكاتب على موضوعه. وترجع أسلوب كوتزي بين أن يكون بارودياً أو أليغورياً. لقد استخدم بحرية التقنيات السردية، التي تهدد الطبيعة اغارة للسرد، مثل الملاحق الساخرة المظلمة والمقدمات المزيفة، كما عرف عنه تولعه بالنهايات المفتوحة وتدخلات الكاتبة المفاجئة وعمليات القطع غير المتوقعة. إنه، بكلمات أخرى، مسكون بالصوت السردى والشكل، بالوسائل التي تعمل

على خلق الوهم السردى وتبديده.

بالنسبة للروائي الجنوب إفريقي، الذي يكتب عن الضغوط الداخلية القاهرة التي يسببها نظام الفصل العنصري وميراث الاستعمار، كان سؤال الشكل إشكالياً على الدوام. فكيف يمكن تمثيل تاريخ جنوب إفريقيا المشتعل المتفجر، ذلك التاريخ الذي هو قيد التشكل، في الرواية دون الوقوع فريسة جماليات الكتابة السياسية الفقيرة؟ وتتشأ الصعوبة (في هذه الحالة) من كون الرواية تحكي بالضرورة قصصاً، والقصص، كما أوضح كوتزي مرة في إحدى المقابلات، «تتسم بعدم المسؤولية». إنها حسب [جوناثان] سويت «لا شيء». فهل يفترض بالروائي أن يقصر عمله على استخدام أسلوب الريبورتاج «في الوقت الذي تفتل الحفرة، وعدم الإحساس بالمسؤولية، أو على الأصح الإحساس بالمسؤولية تجاه الكتابة التي لم تبرز بعد إلى عالم الوجود، حجر الأساس في الكتابة الروائية؟». من ناحية أخرى، كيف يمكن لكاتب يعمل ضمن ثقافة مشحونة سياسياً، إلى الحد الأقصى، أن يكتب قصصاً - وروايات - متجنباً القضايا المطروحة سياسياً؟ لقد حاول معظم كتاب النثر الجنوب إفريقيين، ممن يستخدمون اللغة الانكليزية، بدءاً من أوليف شراينر ونادين غوردير وصولاً إلى أندريه برينك ومونغان سيروت، التوفيق بين هذين الإستحقاقين المتعارضين، استحقاقى التاريخ والكتابة القصصية، وذلك عبر استخدام الصيغة الواقعية في الكتابة. عندما بدأ كوتزي الكتابة، في السبعينات، كان من أوائل الكتاب في جنوب إفريقيا الذين تنهوا إلى عدم كون السرد معابداً أيديولوجياً؛ إنه نتاج التاريخ، وقد تشرب الكثير من الإيحاءات والظلال الثقافية اللاواعية. إن الواقعية - بطرائقها المعهودة، في عرص وجهة نظر متفردة من خلال راوٍ كلي العلم أو مؤلف ضمني يتمتع بقدرة كلية، وفي التأكيد على ضرورة وجود نهايات مطمئنة - هي الصيغة السردية التي عادة ما نعثر عليها في الرواية الغربية. أما روايات كوتزي التي تتأمل ذاتها Metafiction فهي تصدر عن إيمان بأن الرواية ما بعد الكولونيالية، التي تسعى إلى قول كلمتها عن الغفوسة الثقافية للمستعمر، لا تستطيع استخدام الواقعية كوسيط لتوصيل رؤيتها الانتقادية دون أن تفشل في تقويض تقاليد الميراث الذي تبغي وضعه موضع مسائلة.

لربما يكون توضيح الكلام السابق ضرورياً. إن تفضيل نادين غوردير الواقعية كشكل سردي نتيجة معقدة لإيمانها الراسخ بأن الدور الأساسي للكاتب جنوب الإفريقي هو التسجيل الدقيق أو عكس الحقيقة. الكتابة، بالنسبة لغوردير هي، بالضرورة، شأن من شؤون التمثيل. وعليها أن تفحص ما تدعوه «الإنهماك الذاتي الخلاق» بكثير من «الوعي والانتباه». وعلى كل حال فإن كوتزي يشك في أن الإنعكاس الأدبي، الذي يؤمن به غوردير وأمثالها من الكتاب، يقدم لنا صورة أكثر واقعية، أكثر حقيقة، مما تقدمه لنا المقاربات التخيلية. إنه يفضل الرواية «التي تعمل وفقاً لقوانينها الداخلية وافترضاها الذاتية، لا الرواية التي تعمل وفقاً لقوانين التاريخ وتنتهي إلى استنتاجات قابلة لفحص التاريخ (مثلما تفحص معلمة المدرسة واجبات التلاميذ). إن ضغط وعي الكتابة هذا في روايات كوتزي هو الذي جعل كتاباً جنوب إفريقيين آخرين، مثل غوردير وستيفن واطسون، يحظرونه بوابل نقدهم. وقد اعترض واطسون قائلاً إن اهتمام كوتزي بالنصية يعني أن عمله مجرد «فن عقيم عديم النفع». أما غوردير فقالت إن ضعف عمله يتمثل في «اشتمازه ورفضه كل الحلول السياسية والثورية».

يتعقد الجدل أكثر عندما نعلم أن كوتزي قد نشر الكثير من النقد، بما في ذلك مراجعات ومقالات عن الرقابة والمعارضة والألسنية والثقافة الأدبية في جنوب إفريقيا - كما نشر حديثاً كتابه «حياة الحيوانات» الذي يتعرض للتيارات والمفاهيم الفلسفية التي تستخدم في الجدل بشأن حقوق الحيوان. إن كوتزي كاتب ومنظر بارع يقوم في الوقت نفسه بكتابة الروايات؛ إنه روائي يعمل ناقداً وعالم لسان كذلك. فهل لدى هذا الكاتب، الواعي لكونه كاتباً ما بعد حديثاً، ما يقوله عن الحيارات الأخلاقية لمجتمعات انتقالية هي في الوقت نفسه موضوع أعماله الروائية؟ بكلام أدق هل لديه شيء «لافت يقوله عن الحيارات الأخلاقية التي هي جزء

لا تتجزأ من الحياة اليومية في جنوب إفريقيا ما بعد الفصل العنصري؛ لقد تبت في النهاية أن بإمكاننا القول: بلى.

«العار» هي أفضل رواية كتبها كوتزي. إنها كتاب ذو أسلوب مقتصد، يتميز بالقشعريرة في البدن، المؤلف ناضج قام بهتذيب هواجسه النصية ليكتب عملاً نثرياً مؤثراً مضبوطاً، كما كشف اهتماماته بموضوع المؤلف وحضوره (في النص) في الحكاية الحادثة البسيطة لحياة عائلة «العار» هي بصورة جزئية رواية عن الحياة الجامعية، ذات أسلوب مضاد للرغوية، وتبدأ أحداثها في كيب تاون بعد مرور خمس سنوات على تسلم الحكومة الجديدة السلطة. الراوي هو ديفيد لوري، الذي يبلغ من العمر ٥٢ عاماً ويدرس علم الاتصال في الجامعة التقنية رغم أن موضوع تخصصه هو اللغات الحديثة، لكن برنامج ترشيد الموارد في طول البلاد وعرضها قام بحذف هذا التخصص من برامج الدراسة الجامعية. ومع ذلك فلا زال لوري يدرس مسافراً عن الشعراء الرومانسيين، لكنه ضعيف التواصل مع مادته الفقيرة، فطلبته نتاج غموضي للمرحلة ما بعد - المسيحية، ما بعد - التاريخية، ما بعد - محو الأمية في الوضع التعليمي في جنوب إفريقيا؛ وهم يفتقرون إلى المعارف الضرورية البسيطة فيما يتعلق بالمصادر والسياق الخاص بالأدب الذي يدرسونه. إنه يظهر، أننا ندرسه لهؤلاء الطلبة، بالتفكير في كتابه أوبرا حجرة Chamber Opera عن علاقة حب قامت بين بايرون وتيريزا غوتشبولي، البالغة من العمر تسعة عشر عاماً، عام ١٨١٩ وذلك بعد نفيه من إنجلترا بسبب علاقته المشبهة مع أخته، من أحد أبنائه. إن لوري نفسه يشبه بايرون من حيث وسامته، كما يشترك معه في شهته الجنسية خصوصاً في تجذبه إلى النساء «الغريبات المختلفات»، وهو يشجع شهرته هذه بإقامة علاقة جنسية مع عاهرة سوداء. تطلق على نفسها اسم تريا، ويعد أن تقطع علاقتهما به يمعم لوري علاقة أخرى مع إحدى طالباته، وهي شابة حلوة الملامح سوداء. الشعر تدعى ميلاتي ويدعوها بـ «السمراء».

تحكي الرواية أن لوري مارس الجنس مع ميلاتي ثلاث أو أربع مرات حيث ظلت، خلال عمليات الاتصال الجنسي بينهما، هامة وغير راغبة. وقد قامت بعد ذلك بمدة قصيرة باتهامه بالاعتداء عليها جنسياً. ويعد أن يمثل أمام لجنة التحقيق يعترف بكونه مذنباً لكنه يرفض أن يلطم صدره تعبيراً عن اعترافه بالذنب، ومن ثم يخلو سبيله. هنا ينتقل المشهد من الكاب الغربي إلى الشرق، من كيب تاون إلى «كافاريا العتيقة» حيث ينضم الأب المجلل بالعار إلى انتبه في سالم وتقيم لوسي أودها من العمل بالزراعة. إنها تبني ما تنتجه مزرعتها لمتجر صغير في بلدة غراهامز تاون المجاورة، وتدير وحاراً للكلاب في الوقت نفسه، تعبيراً عن الاحتجاج غير المعلن على قيم أبيها وطريقته في العيش. إن علاقتهما ببعضهما مأزومة. هي فتاة ضخمة قبيحة، من ذلك النوع من النساء اللواتي سيصرفهن لوري في الحال بسبب مظهرهن غير المجلل؛ كما أنها متلبة الجسدية. ولسوف نعرف فيما بعد أنها تشترك في إسما مع إحدى الشهودات العذراوات. يساعد لوسي في عملها أحياناً رجل أسود يدعى بيترس نجاور أرضه أرضها وهو مزارع تمزج وضعه مؤخراً بعد أن أصبح من مالكي الأراضي القانونية. وهكذا يعمل لوري من حين لآخر في أرض بيترس متمتعاً بـ «الطعم الحاد للتاريخ» في عملية تبادل للأدوار. كما أنه يساعد على مضض في عيادة الطب البيطري التي تديرها سيف تو التي يقول عنها إنها «امرأة غير حذبة في منتصف العمر».

يقوم بالإعتصاب ثلاثة غرباء. سود الشرة: رجلاً وصبي، حيث يفتحون بيت لوسي بعد ظهيرة أحد الأيام. إنهم يطلقون النار على كلابها في الجوار، ثم يرتدون مادة مشتعلة على لوري، ويشعلون النار فيه، ويستقلون سيارته هارين. لكن الأب وابنته يتنجسون ويعلق لوري على حطهما السعيد:

«عليك أن تعد نفسك محظوظاً لأنك لم تمت. محظوظاً لأنك لست سجيناً الآن في السيارة المنطلقة بأقصى سرعتها، أو لأنك لا ترقد في قاع أخدود وقد استقرت في رأسك رصاصة. عليك أن تعد لوسي محظوظة أيضاً. لوسي فوق أي شيء آخر. إنها لمجازفة أن يملك المرء أي شيء: سيارة، زوجاً من الأحذية، علية من السجائر. ليس هناك أمكنة كافية، سيارات كافية،

مكتبة الكرميل

أحذية، سجاثر. هناك الكثير من البشر، والقليل من الأشياء. ينبغي أن يتداول الناس الأشياء، حتى تكون هناك فرصة لكل شخص ليحس بالسعادة ليوم واحد. هذه هي النظرية؛ فلنتسكك بالنظرية وما تجلبه النظرية من راحة وسعادة. إنه ليس شراً إنسانياً، بل نظام تداولي هائل لا يجدي معه مشاعر الشفقة والرحم. بهذه الطريقة على المرء أن يرى الحياة في هذه البلاد: مظهرها التخطيطي البسيط. وإلا فإنه سيجن. سيارات، أحذية؛ نساء أيضاً. لا بد أن يكون هناك موضع ملائم في النظام للنساء. وما يحدث لهن».

أحد المختصين - وهو صبي صغير يدعى بولوكس - قريب لبيتروس وقد أصبح منذ فترة قصيرة أحد أفراد عائلته. لقد كان بيتروس نفسه غائياً عن البيت ظهيرة الاغتصاب، بصورة تدعو للريبة، وقد رفض أن يعلق على الحادث. وإذا تدرج لوسي أنها تتعرض للهجوم مرة أخرى، وتقاوم في الوقت نفسه تصديق أن العملية هي خطة مدبرة من قبل عائلة بيتروس لإجبارها على ترك أرضها، لا تقدم أية شكوى للشرطة مشتبهاً بدلاً من ذلك بـ «الراحة التي تجلبها النظرية»: فماذا لو كان الاغتصاب «تمنا ينبغي دفعه لكي نبقى؟ ربما يتصورون هم الأمر بهذه الطريقة؛ ربما ينبغي لي أن أنظر إلى الأمر بهذه الطريقة أيضاً. إنهم يعتقدون أنني مدينة بشيء ما. وهم يتصورون أن عملهم هو استرداد الديون، جمع الضرائب. فلم عليهم أن يسمحوا لي بالعيش هنا دون أن أدفع. ربما يكون هذا هو ما يقولونه لأنفسهم.» وعندما تكتشف أنها حامل نتيجة الاغتصاب تتنازل عن أرضها لبيتروس وترضى أن تصبح عشيقته مقابل حمايته لها. سوف تبدأ حياتها انطلاقاً من هذه النقطة، بعد أن سددت دينها، «بلا بطاقات اعتماد، بلا أسلحة، بلا أملاك، بلا حقوق، بلا كرامة» - بلا شيء يمكن سلبه. «مثل كلب»، يعلق أوبوا. «ترد لوسي. نعم، مثل كلب».

يصاب لوري بالربح بسبب تخلي ابنه عن كل أملاكها خصوصاً أنه هو نفسه لم يبق لديه إلا القليل من الموارد. لقد غرقت أواصر العلاقة بينه وبين لوسي. وهو يدرك الآن أنه لن يستطيع أن ينهى الأويرا التي يؤلفها عن باريون، فقد انضج له شيئاً فشيئاً أنها بلا معنى في السياق الجنوب إفريقي. لقد شرّ وجهه مما يعنى نهايته كمتخصص مرغوب جنسياً. وما هو، بعد أن فقد جاذبيته الجنسية وجعله الاغتصاب يدرك بصورة مفرزة كيف يستغل الرجال النساء، بذل نفسه مثلما فعلت ابنته، وقيم علاقة مع بيف شو التي لا يشعر تجاهها بأية رغبة. كما أنه يرضى في النهاية أن يعمل في عيادة الطب البيطري حيث يقوم بقتل الكلاب الضالة التي تركها أصحابها، ليصبح في النهاية مشدوداً عاطفياً إلى كلب مفقد. ويرينا المشهد الأخير في الرواية لوري وهو يتنازل عن ذلك الكلب حاملاً إياه «كما يحمل الحروف» إلى طاولة الإعدام.

رغم إطارها السردي الطبيعي Naturalistic فإن تنظيم المادة السردية في «العار» لا يسمح بقراءتها «قراءة واقعية»، فهي تعمل، حسب تعبير كوتزي، «استناداً إلى معاييرها وأساطيرها الخاصة». أقوى هذه المعايير والأساطير تتمثل في تلك التي استخدمها كوتزي من قبل ليصف الوضع الاستعماري: أي تلك الروابط غير الطبيعية بين الأب والطفل، والمرح والمرأة، حيث أصبحت هذه الروابط بالية أو أنها قد تقطعت بالفعل. هذه العناصر المفتاحية الموجودة في «العار» - الأب الضاري المفترس جنسياً، والابنة المتوحدة المكتفية بنفسها التي يقوم جارها الأسود باغتصابها، وتقرر الموضوع حسياً أكثر فأكثر أملاً في أن يقبلها مفتتحاً - نعر عليها في عمل كوتزي السابق «في قلب البلاد» الذي يحكي قصة فلاح إفريقي. تقع أحداث «في قلب البلاد» في منتصف القرن العشرين وتروي على لسان ماحدا التي يوحى اسمها Magda، من maagd التي تعني بالأفريكانية العذراء)، مثلها مثل لوسي، بانفصالها عن حولها. وهي إذ تعيش وحيدة مع أبيها، مستانة من استبداد الذي يمارسه ضد أتباعه الذين يتواطؤون معه رغم ذلك، تنوق إلى وضع حد لهذه الوحدة. إنها منزلة عن حاربها في المزرعة، وهما عامل أسود يدعى هيندريك وزوجته كلاين أتا. يمثل هيندريك ما كانه بيتروس في يوم من الأيام. إنه يملك أرضاً بلا حقوق

في التملك. وعندما يقلب الأب هذه المرتبة رأساً على عقب متخذاً من كلاين أنا شقيقة له تقتله ماجدا. وتبلغ عملية انحلال علاقة السيد - العبد ذروتها عندما يقوم هيندريك باغتصاب ماجدا مما يؤدي إلى نشوء علاقة جنسية قصيرة الأجل بينهما تنتهي بأن يهجرها هيندريك. وهي تدرك فزعة أن «الرغبة التي أبدأها نتجها كانت غضباً». «في قلب البلاد» نهاية كتيبة معتمة حيث تفشل الرواية في إقامة أية علاقة تبادلية بين الأب والإبنة، والرجل والمرأة، والمستعمر والمستعمر. بالمقابل تعرض «العار» فرصة لإعادة التفاوض حول هذا الوضع المعقد، حيث قد تتمكن لوسي وبيترس من التعايش. ومع ذلك فإن اختيار العمل الأخير علماً من العلاقات المعقدة أكثر براعة، وأكثر كآبة، من الكتاب السابق.

كما هو الأمر في معظم روايات كوتزي فإن الشخصيات في «العار» ذات وظائف مجازية ورمزية. عندما نقابله في الفصول الأولى من الرواية يكون ديفيد لوري منتشلاً بإقامة علاقات جنسية مع فتيات في عمر ابنته - وهو في حديثه مع ميلاتي يصف نفسه بأنه بمثابة أبيها. ويعني هذا ضمناً أنه أب غير طبيعي؛ إنه مفترس أكثر من كونه حامياً. إن المرأتين، تريا وميلاتي، «هامشيتان»، ولونهما أسود. والكاتب يقيم ببراعة مقارنة مع نوع من الأبوية الاستعمارية المستغلة بحيث يصعب علينا ملاحظتها. ومع ذلك فإن هذه المقارنة تستدعي لحظات ماثلة في الروايات السابقة: استغلال والد ماجدا أنا كلاين؛ عبارة بروجين دون الساخرة «الأب يرح مع الأطفال» تعليقاً على صورة جندي أميركي يقتصب فتاة فيتنامية (في «مشروع فيتنام»)؛ إشارة المستوطن جاكوبس كوتزي، من شعب البوير، إلى نساء سان اللواتي قام باغتصابهن بأنهن أسماك بالية «ينظف الواحد نفسه منهن ويرميهن بعيداً» («حكاية جاكوبس كوتزي»); «رغبة الحاكم الإمبريالي الجنونية بإقامة علاقة مع الفتاة البربرية التي التقطها من الشارع واتخذها خلية له في رواية «في انتظار البرابرة». إن العطب الأساسي في المشروع الاستعماري، كما تقترح روايات كوتزي، يتمثل في غياب علاقة حقيقية بين السلطة الأبوية والمخاضين لها.

يعزز غياب هذه العلاقات، في روايات كوتزي شخصيات، مثل بيترس وهيندريك وهما شخصان عديما الشأن ليس بالإمكان التأثير على رويجهما. إن لوري، في محاولة لاكتشاف لغز اغتصاب لوسي، يقول إن «الحديث إلى بيترس يشبه توجيه اللكمات إلى كيس مليء بالرمل». إن كارين، المرأة المسنة في رواية «العصر الحديدي» التي تجري أحداثها في فترة إعلان الحكومة الوطنية حالة الطوارئ في نهاية الثمانينات، تصل إلى النتيجة نفسها حين تواجه حائطاً من الصمت عندما تسأل المنتشد الأسود عن احتلال ساحة بيتها الخلفية، ثم غرفة نومها. تقوم السيدة كارين، بعد ابتعادها عن ابنتها الوحيدة واحتضارها بسبب إصابتها بمرض السرطان، بتبني فتى غامض غريب الأطوار يدعى فير كويل (ويرجع الاسم، مرة أخرى، صدى كلمة أفريكانية Verskui تعني «يختبئ») وتختاره رفيقاً لها، لكنه يظل حتى المشاهد الأخيرة في حياة السيدة كارين مجرد متفرج عديم العاطفة وجامد المشاعر. مثلها مثل ديفيد لوري عملت السيدة كارين مدرسة في السابق، وكانت ترى العالم من خلال مؤشر الأعمال الكلاسيكية التي تعد ميدان تخصصها المعرفي. إنها تعرض نصيحته الصادقة عندما تقيض الشرطة على ابن خادمتها، فلورنس، المراهق لكونه عضواً في إحدى الجماعات المقاومة في البلدة؛ لكن نصائحها الأخلاقية، المستقاة من ثاسيديديس، لا تلقى آذاناً صاغية.

من بين الأمثلة الكثيرة للمهوء الواسعة التي تفصل البيض عن السود في روايات (كوتزي) هناك مثالان بارزان. في «حياة مايكيل كي. وزمانه» يهرب البطل، وهو بستاني أسود اللون، من مدينة كيب تاون، التي غزقها الحرب الأهلية، ويتجه إلى المناطق الريفية ليزرع ما يأكله ويستمتع بحرية متألية لا تدوم طويلاً إذ يلقى القبض عليه ويحلق بمخيم للعمال. لكنه يرفض بعد الأسر الأكل أو الكلام. ويحير إراده على عدم التعاون المفتش الطبي الذي يشرف عليه، ثم إن المفتش يصبح مأسوراً بمايكيل كي. بحيث يعلن في النهاية أن مايكيل كي «رمز.. لأي مدى تبلغ الفضيحة والعنف عندما يسكن معنى ما نظاماً

معيناً دون أن يصحح جزءاً لا يتجزأ منه». وهذا أوضح هجوم يشنه كوتزي على الخطر والفساد اللذين ينطوي عليهما نظام الفصل العنصري. يقوم كوتزي بمعالجة هذه الفكرة بصورة أفضل في كتابه التالي «فو»، حيث يأخذ فرايدي دور الآخر الصامت الذي يرفض أي تفسير. في عمل بعيد كتابة «وينسون كروزو» يحكي كوتزي قصة ملكة كروزو في الجزيرة على لسان سوزان بارتون، وهي امرأة هاربة أمضت سنة كاملة في الجزيرة قبل أن تنقذها سفينة مارة. وتقوم سوزان برواية الحكاية للمؤلف دانييل ديفو ثم تعيد فرايدي معها إلى العالم المتحضر. ويغلب على معظم ما ترويهِ سوزان وصف الاقتصاد المنزلي في الجزيرة والترتيبات العقيدة التي ينو. تحت ثقلها كروزو وفرايدي طوال النهار، لبنا مصاطب حجرية في أرض قاحلة لا ينمو فيها شيء. لا يستطيع فرايدي الكلام لأن لسانه كان قد قطع، لربما بيد كروزو نفسه؛ وهو يستطيع فهم كلمات قليلة بالانجليزية، لكنه لا يعرف القراءة والكتابة. وبعد عودتها إلى إنجلترا تتكلم سوزان بارتون إلى فرايدي دون انقطاع معتقدة أنها «إذا جعلت الهواء حوله مشبعاً بالكلام فإن الذكريات التي ماتت داخله بسبب سيطرة كروزو قد تولد ثانية». «لكنه بظل، رغم ذلك، عقبة في النص، رافضاً أن يفصح عن معناه، إلى أن يتدخل كوتزي في السرد بصفته مؤلفاً ويجرد نفسه من سلطة المؤلف، مومتاً إيماة صريحة ليحكي حكاية فرايدي بنفسه. يفسر هذه الإيماة ادراك سوزان التام بأن صمت فرايدي لا يمكن اختراقه: «إن فمه يفتح ومن داخله يسيل سيلٌ صغير، دون نفس، بلا انقطاع. إنه يتدفق من جسمه باتجاهي... رقيقاً وبارداً، أسود بلا نهاية، مكتسحاً حقوتي، وبشرة وجهي.»

إن لحظة تخلي المؤلف عن وظيفته التأليفية هي محاولة درامية للفت الانتباه إلى ما يدعوه ديفيد أتويل، أحد أكثر النقاد معرفة بعمل كوتزي، «الصمت الذي يلقي بثقله على الكتيرين»، الصمت التاريخي للمستعمر. في «سيد بطرسبرغ» توضح المخاطر الكامنة لسلطة المؤلف بصورة لا لبس فيها. إننا نشاهد كاتباً وهو يعمل، حيث يحاول هذا الكاتب إعادة خلق الحياة السرية الداخلية لإيه، عاملاً بذلك على حيانه ذلك الإن من خلال تشويه حياته. وعلى الشاكلة نفسها تقوم سوزان بارتون بتصوير دانييل فو معتقدة أنه سيعمل على تسجيل حكايتها على أرض الجزيرة بأقصى ما لديه من دقة، لتكتشف في النهاية أنه يعيد كتابة حكايتها بوصفها أسطورة المكتشف الذكر. إن فو كاتب واقعي من طراز فريد، وهو يكتفب كتابته الروائية ليخفي صغته السردية، كما أنه يتندع الأحداث دون أن يترك نهايات متقلقلة. ومع ذلك فإن سرده يسكت كلاً من سوزان وفرايدي: إن فو عدو الحقيقة. لهذا السبب يقوم كوتزي بالتدخل في النص رافضاً الحديث باسم فرايدي.

إن هذا الرفض تعبير عن التكفير الملازم لفعل الإنكار الذاتي الذي تقارسه العديد من الشخصيات الرئيسية في روايات كوتزي. إن خضوع ماجدا لهيندريك هو شكل من أشكال الكفارة وعقاب الذات، جز. من «التطهير الذي ينبغي أن تمر به ونحن نقطع الطريق إلى أرض السمن والعسل». ويميز ديفيد لوري الغريزة نفسها في خضوع لوسي لبتروس ويقول لها: «أنت ترغين أن تذلي نفسك في حضرة التاريخ». ولوري نفسه، المشوه الوجه، يبدأ بصورة موازية علاقة مع بيف شو محققاً شكلاً من أشكال الخلاص الشخصي عبر التنازل عن خيالاته الجنسي وشعوره بالتفوق.

في عيادة طب الحيوانات الضالة، غير المرغوبة، يعتني لوري بأكثر المخلوقات ذلاً وبؤساً، وأثناء عمله يكتسب معرفة وتبصراً بمعاناة لا بمعاناة الحيوانات فقط، بل بمعاناة البشر الآخرين كذلك. وتتطابق تعاضته بالكلب الجريح، الذي حاول جاهداً حمايته، مع إدراكه أنه لا يملك حق توجيه لوسي، وأنه لا يستطيع أن يسدي لها النصيحة ويعلمها كيف تتصرف وتعيش؛ إنه تبصر يصح علاقتهما المتوترة على قدم المساواة.

من هذه الزاوية بالذات - الوعي بأن صحتنا الأخلاقية تعتمد على قدرتنا على الاعتراف بذاتية الآخرين - يمكن مقارنة سلسلة محاضرات تانر التي ألقاها كوتزي مؤخراً في جامعة برينستون عن حقوق الحيوانات. «حياة الحيوانات» كتاب غريب،

وهو مدّش وخاص يتجاوز أي شيء كته كوتزي حتى الآن. إنه يتكون من محاضرتين تؤطرهما، على شكل رواية، حكاية لقاء متوتر بين أم وابنها. المحاضرة هي إليزابيث كوستيللو، وهي روائية طلب منها أن تتحدث في أي موضوع تختاره في كلية أبلتون (لقاماً مثلاً طلب من كوتزي أن يقدم محاضرات تانر التي قام عليها الكتاب.) (الابن جون بيرنارد، الذي يدرس في أبلتون، ليس سعيداً بلقاء أمه المدافعة المتحمسة عن النباتيين. وهو لذلك يقول لها: «لم يكن لدي الكثير من الوقت لأنهم سبب حماسك للدفاع عن الحيوانات». ولدى وصولها تشعر الأم بالكآبة ويصبح من الصعب التعامل معها، وتتخاصم مع زوجة ابنها عما يغضب الابن عليها أكثر فأكثر. وفي لحظة من اللحظات تتطور العلاقة بينهما إلى لحظة من الجمود العاطفي. فلماذا يحصل ذلك؟

إن علاقة إليزابيث كوستيللو بابنها، مثلها مثل علاقة ديفيد لوري بابنته، علاقة عليلية مضطربة. إن حجبها بخصوص تفصيل أكل النباتات، كما تقر هي نفسها، مبنية على مبدأ الشفقة العملية وعلى ما تدعه «الغبة في خلاص روحها». إن دعوتها لضرورة التوقف عما تفعله بالحيوانات ترضي نزوعنا لـ «التعاطف» الخيالي «الذي يمكننا من مشاركة الآخر... وجوده». وكونها لا تستطيع مد تعاطفها باتجاه أسرتها له علاقة بخاوتها فيما يتعلق بموضعها من المراتبية العائلية، خصوصاً أنها أصبحت مسنة الآن. إن رفضها أكل اللحوم نابع من إحساسها بقرابة الضعفاء، وهذا الإحساس بالضعف يفسر حقيقة مشاعرها تجاه ابنها. رن عاطفتها تجاه ابنها هي عاطفة المسن العاجز الذي لا حول له والذي تصفه السيدة كارين في «العصر الحديدي» بأنه «الحب الذي لا يدل له، الحب الذي علينا أن نحمله لأولئك الذين وهبنا أنفسنا لهم لكي يفتربونا أو يتفوننا». إنها عاطفة مخيفة تجعلنا ندرك أن بقاء الضعيف، في المجتمع البشري، رهن برضا القوي - إنه حب الكلب لصاحبه. وبالطبع فإن الحوف مبرراته. «ماذا تقول يا صبي؟» تههم بيف شو مخاطبة الحيوان المريض المتألم في عيادتها قبل أن تضع حداً لبؤسه وعذابه، «ماذا قلت؟ هل هذا كاتب؟» «هناك، هناك» يهمس جون بيرنارد لإليزابيث كوستيللو قبل أن يقوم بعملية استئصال عاطفي سريع وهو يرى أمه تصعد إلى الطائرة التي ستقلها بعيداً عن حياته. «سوف ينتهي الأمر قريباً».

إن روايات كوتزي تستلهم، بأشكال مختلفة، رؤية ليبرالية إنسانية عتيقة. وتوضح هذه الروايات أن السلطة المطلقة الغاشمة ضد الآخر، السلطة التي لا تتطوي على أية رحمة، تدفع في العادة الثمن غالباً. إن الأبا - غير الطبيعيين الذين يسكنون أبناهم سوف يقوم أبناؤهم بإسكانهم في المستقبل. تأخذ رواية «العصر الحديدي» عنوانها من ملاحظة فلورنس أن ابنها يبكي ورفاقه في خلية غوغولييتو الثورية قساة «مثل الحديد». وتساءل السيدة كارين فلورنس: «هل تعتقد أنهم عندما يكبرون في يوم من الأيام سوف يتخلون عن قسوتهم؟... إنهم يحرقون الناس حتى الموت وهم يفقهون. فكيف سيعاملون أبناهم في المستقبل؟» «أظن أن ما يعترض عليه نقاد كوتزي الجنوبي إفرقيوني هو كون عمله يرحي بأن هذا النموذج، إذا ما استقر، سوف يصبح، إلى حد ما، ثابتاً. وكلمات غوردوير فإن كوتزي إذا كان يشتم من «الحلول السياسية الثورية» فلاش يعلم أن الثورة لها مكانها في هذا النموذج كذلك. وهو إذا استشهد بالغة الثورة بصورة مباشرة، كما يفعل في «سيد بطرسبورغ»، فإن جفاف اللغة وعقمها يبدو واضحين. إن التكلم هو نيتشيف، أحد قادة الجماعات الفوضوية التي لا تهدف إلى إنها - القيصرة فقط بل ترغب في إنشاء - نظام جديد يصادر حريات المواطنين: «الثورة هي نهاية كل شيء. قديم، بما في ذلك الأبا - والأبنا». إنها نهاية الإرث والسلالات. كما أنها تحافظ على تجديد نفسها إذا كانت ثورة حقيقية. مع كل جيل تسقط الثورة القديمة ويبدأ التاريخ ثانية... كل شيء يعاد ابتداعه من جديد، كل شيء يمحي ويولد من جديد: القانون، والأخلاق، والعائلة، كل شيء. «إنها الحياة الشخصية التي يقتلها التاريخ».

تحكي «العار» عن مجتمع في طور التفحص الدقيق، يجري «محو» أخلاقياته لـ «تولد من جديد» في الوقت الذي

تتغير فيه كل المعايير؛ وهذا هو معنى اسم الفتى الصغير المغتصب الذي يعيش في منزل بيتروس - بولوكس Pollux - بكل إيجاباته الكلاسيكية المتنافرة. إن العالم المهجور هو ذلك الخاص بديفيد لوري والسيدة كارين، باهتمامهما بالشعر الرومانسي والكلاسيكيات - ذلك العالم الذي قُشِلَت قيمة الإنسانية في حل الصراع بين المستعمر والمستعمر. ومع ذلك فقد أصبحت هذه القيم نفسها - احترام الفرد، والتعاطف، والتحفُّظ - مقياساً لما هو مفقود، بالمعنى الإنساني، في الثورة. والحقيقة أن هناك ممثلين اثنين للنظام الأبوي في «العار»: فيبيتروس يمثل قوة الاضطهاد بلا رحمة مثله مثل ديفيد لوري. إن لوري يستغل ثريا وميلاتي، لكن هناك قائلاً قاتلاً يحدث عندما تستغل ابنته بدورها وتصيح عبدة لعشيرة بيتروس - مالكة بلا حقوق لا صوت لها. ومع نهاية الرواية تكون أخبار اعتصاب ابنة لوري قد شاعت في سائر أنحاء المقاطعة على السنة مغتصبيها. والحقيقة أن قصتهم هم، لا قصتها، هي التي انتشرت في المقاطعة: «لقد أصبحوا مالكيها. وما تعرضه لنا رواية «العار» في النهاية هو ذلك النصر الموعود لقوة توسعية على قوة أخرى من النوع نفسه، حيث تكون النساء رهائن، في هذه الحالة، وموضوعاً للعنف والقصاص. «لا بد أن يكون هناك موضع ملائم للنساء في النظام.» تذكر المشاهد التي يقوم فيها بيتروس بتنظيف أرضه، بمعاونة لوري، ببعض المقاطع في «فو» حيث ينطلق فرايدي للعمل في المصاطب الحجرية إلى جانب سيده. إن بيتروس نفسه رجل حرون، عنيد؛ إنه الصخرة التي سبني فوقها المستقبل. إن «العار» كتاب متشائم تماماً. قد يكون وصل إلى اللامعة القصيرة للبوكر». لكنه لن يسبق تعاطف معظم نقاد كوتزي في المؤسسة الأدبية الجنوب إفريقية. عن «لندس ريفير أوف بوكس» (١٤ تشرين الأول، ١٩٩٩)

إليزابيث لاوري

ترجمة: فخرى صالح

* تعمل إليزابيث لاوري باحة في معجم أوكسفورد للغة الإنجليزية.

* فاز كوتزي بجائزة البوكر العام ١٩٩٩، وذلك للمرة الثانية إذ كان فاز بها العام ١٩٨٣ عن روايته «حياة ماكبيل كي، وزمانه».

منمنمات تاريخية لـ سعد الله ونوس:

السردية الدرامية والتاريخ

ما تحجب وتعطل عناصر فيها، وتعيد بناؤها في سردية عنها، ما تليث مع الزمن أن تتحول إلى «حقيقة». ولعل التاريخ هو أكبر السرديات في الحيرة الثقافية التخيلية البشرية، وهي تعيد تلك ماضيتها والسيطرة عليه في ضوء ضغوطات حاضرها.

بتميز مسرح سعد الله ونوس بتلك العلاقة المفتوحة ما بين

يتبادل السرد والتاريخ الوظائف. إنها حلقتان تتكرران فيما بينهما، وإذا ما نقلنا مفهوم السرد من مستواه الأدبي كما تحدده السرديات أو علم السرد إلى معناه الثقافي التخيلي، فإن كل شيء هو سردية ومرويات. بمعنى أنه يحضر عبر حكمي عنه، ينقله من إطار «الحقيقة» إلى إطار «التخيل». في كل ذلك لا تعبر اللغة عن «الحقيقة»، بقدر

١٤٤» ، وهو ما يستعيد اسماً من أبرز الأسماء التي استخدمها أدب النهضة لتوصيف المسرحية، وهو اسم الرواية. وقياساً عليه فإن إخراج المسرحية أو تمثيلها أو وضعها في مشهد هو تمثيل للرواية كما كان يقال. وليس هذا اعتباراً طبيعياً أو دون دلالة، فساعد الله مسكون بهم النهضة، ومواصلتها والاستمرار بها ومعها في شروط جديدة تستدعيها، وتعتبرها غير منجزة. فالنور ذات من ذوات سعد الله المركبة، التي تنصهر كلها في النص في ما يمكن تسميته بالذات الثانية. ليست الذات الثانية مساوية للكاتب، إنها تستمد منه عناصر أساسية إلا أنها تنخلع عنه. فالكاتب يعبر كلماته بين كلمات الشخص وأفعالها. وأما في المستوى الثاني للتفصيل، وهو المستوى التاريخي، فإن هذه التفاصيل تتم كلها كما يقول النص في فضاء زمني محدد هو فضاء التاريخ، أو الحدث المنجز الذي نشأت عنه سرديات ومدونات ومرويات تاريخية كلاسيكية، تتوسط اليوم معرفتنا للحقيقة التي تروها. فتختلط الحقيقة بالروي، والتاريخ بالسرد.

ينجلي معنى «المنصات التاريخية» في هذا التراكم ما بين المستويين السردية والتاريخية «للتفصيل». «العنوان - سيمبولوجياً - مفتاح سر النص. وسعد الله يضعنا منذ البداية أمام هذا المفتاح، مقابل الباب تماماً، لا خلفه ولا جانبه، وكأنه يحقق داخل الجنس الأدبي الذي يكتب فيه، وهو الجنس المسرحي، الطموح العظيم لغلوير في أن تكتب التفاصيل كما تكتب الملاحم والتاريخ.

■

ما يرويه المؤرخ في إطار تعددية اللغات في النص ليس سوى سرد حكايتي عن الشام في لحظة حصار تيمورلنك لها، بعد فتكه بحلب وحمص وبلبل. إن نص سعد الله بمجرد إنجاز قراءته يقبل الإنحلال إلى حكاية يمكننا إعادة سردها. فيجري الحدث في إطار وحدات هذه الحكاية، وتشعباتها الصغيرة المتواليّة. الحدث هنا هو، بمعنى من المعاني، تشخيص للحكاية أو تمثيل لرواية المؤرخ عن الشام في لحظة الحصار

الدراما والتاريخ. تتشكل في هذه العلاقة سردية عن التاريخ، بالمعنى الثقافي للسرد، إلا أنها سردية توظف في الوقت ذاته أسلوبياً تقنيات السرد بمناه الأدبي المحدد، وتستثمر بعض عناصره. فالتاريخ الذي يعود إليه سعد الله ليس في حقيقته اللغوية الدلالية سوى مروية أو سردية لوقائع وأفعال وأحداث تمت فيه، تعيد السردية بناؤها وإنشائها من جديد، في ضوء رؤية ضمنية أو صريحة لدلالاتها ومغازيها ومعانيها. فالمعنى يحضر حيشاً يكون هناك تاريخ. ومن هنا فإن كل سردية تاريخية مشبعة بالمعنى ولزماً بالفائيات إن التاريخ هنا هو سردية ثقافية مركبة الأجناس الكتابية، تنشئ الحقيقة ولا تكتفي بمجرد رصدتها أو تسجيلها. وتبدو مسرحية «منصات تاريخية» لسعد الله ونوس، من أكثر نصوصه المسرحية احتفالاً بالتفاصيل. فلا نجد فيها فصلاً أو مشاهد بالمعنى التقليدي بل عوالم متنمة أو صغيرة تسبح في فضاء من مروية التاريخ العربي - الاسلامي وسردياته. يسمي الكاتب كلًا منها بـ «تفصيل». للتفصيل عند سعد الله مستويان مركبان ومتداخلان، هما السرد والتاريخ. في المستوى الأول يحيل التفصيل بالمعنى الجمالي إلى الثري أي إلى الوقائعي اليومي. إنه في منظور «استيطقي» مثال جمالي، يعيد اكتشاف اليومي والعادي والأليف درامياً. وينتج الإقتراب من لغة الثري أو التفصيل أو العالم المسمتع تعاطياً مختلفاً مع البنية الدرامية، لا ينظر إليها بدءاً من عالم المتناهي في الكبر بل من العوالم المتناهية في الصغر، وهو ما يفسر استثمار النص للغات تنتمي إلى أجناس أدبية وكتابية متعددة. يشكل التداخل أو حتى التهجين ما بين الدرامي والسردية العنوان الأساسي لهذا التداخل النصي، التعدد اللغات والأجناس. فليس «السرد» في «منصات تاريخية» مفارقاً للدرامي بل بعداً من أبعاده، يقصده سعد الله ويعنيه في بحثه الدؤوب نحو محاولة إنتاج بنية درامية جديدة. من هنا تحضر الدراما في شكل حكاية، تروها شخصية المؤرخ القديم. بل يسمي سعد الله مسرحيته نفسها داخل النص بـ «الرواية - ص

دوال أخرى، يكثر فيها المعنى ولا يتسم عند معنى قار. إن صفة التاريخ في عنوان «منمنمات تاريخية»، وحضور شخصية المؤرخ، وكلامه، وتدخله في مجرى «أحداث» «الرواية» أو الدراما المنمنمة بكلمة أدق، لا تعني جميعاً أن سعد الله يكتب مسرحية تاريخية، بمعنى أنه يقلد التاريخ التام والمنجز أيقونياً بقدر ما يعنى عكس ذلك تماماً. علينا أن نتذكر هنا في ضوء مقدمتنا عن السردية والتاريخ، أن التاريخ الذي يستعده سعد الله، ليس بدوره سوى مروية أو سردية، إنه إذن نص تخيلي، تتحول سرديته للحقيقة التي تمت مع الزمن إلى حقيقة فعلية قامت بالفعل، وبذلك فإن سعد الله ليس مشغولاً بمحاكاة التاريخ بل بالانفصال عنه، بهدف إغناء الإمكانيات التعبيرية والتخييلية للغة المسرحية، وتطوير وظائفها الإرجاعية. إذا ما ميزنا ما بين النص الأيقوني والنص الديناميكي، فإن النص الأيقوني معني بمشابهة الواقع أو الحقيقة، وهو يبقى تخييلياً بالمعنى العام، إلا أن خياله التخيلي محدود وضعيف الإرجاع، في حين أن النص الديناميكي لا يعني بمشابهة الحقيقة إلا عرضاً، وهو تخيلي «تام» بمعنى أنه قوي الإرجاع إلى ما هو غيره. إن سعد الله يعمل على المستوى الديناميكي للسردية التاريخية، ويطور وظائفها الإرجاعية، فيشكل عالماً قنياً موازياً تماماً للعالم التاريخي، وإن كان يوهم، عبر إشارات متواترة وبأسكال متعددة، بأن عالمه منفرد فيه. بكلام موجز «منمنمات تاريخية» هي نص مسرحي تخيلي وإن كان يوهم بمحاكاة ما. وداخل اللعبة المعقدة ما بين الحقيقة والتاريخ، يغدو التاريخ نفسه نوعاً مميزاً من دال مفتوح طليق، يثير أراجاعات عديدة ومركية، يقتنى بها، ويغفو كثيراً.

يستعيد النص حكاية الغزو التتاري في سياق بنية درامية أو تشخيصية حالية أو راهنة أو معاصرة، فتفترض في أحد مستوياتها، تزامناً ما بين النص والمتلقي، عبر وحدة زمن التشخيص أو العرض المفترض، بشكل تكون فيه الحشبة والنظارة في لحظة واحدة. المشهد الدرامي أو ما يسميه سعد

وفتح تيمورلنك لها. والرواية المرجعية للمؤرخ التي يعود إليها سعد الله ليست بدورها سوى تخيل بالمعنى الثقافي للحدث التاريخي المحقق، إنها بالأحرى جنس كتابي ثقافي، يتداخل معه سعد الله نصياً في نص جديد غني بوفرة الأساليب وتجاذبها. ولكن النص يوهننا أن المؤرخ فيه ليس سوى المؤرخ الذي نتعارف على وصفه بالمؤرخ الفعلي والحقيقي في ذلك الزمان. إنه يتقصّد الإيهام بواقعيته. قلغة المؤرخ في «منمنمات تاريخية» هي نفسها لغة المؤرخ العربي القديم في العصور الإسلامية المتأخرة. لعلها هنا نوع من «بارودي Parodie» أو محاكاة ساخرة، تخصص الصفة التاريخية للمنمنمات أو التفاصيل المرجعية وتقيزها، وتغطي عنصرها المزوجين المترابطين: المنمنمة والتاريخ في «منمنمة تاريخية».

السرد أساسي في النص. فتبدأ كل منمنمة بالمؤرخ الذي يسرد أو يروي بلغة أو بفعل الماضي التام على غرار «... ثم دخلت سنة ثلاث وثمانائة والخليفة أمير المؤمنين المتوكل على الله والسلطان الناصر فرج بن برقوق. وكان سعر غرارة القمع خمسين درهماً، والشعير والفول بتلاتين فما دونها، والأرز بمائة وخمسين درهماً، وهذا الغلاء في مصر والشام لم يُعهد من قبل. وفي التاسع من المحرم قدم البريد من دمشق بأن تيمورلنك نزل على سراس» (ص ٦). إن المحاكاة الساخرة هنا للغة المؤرخ القديم موظفة دلالية ومستثمرة، فالكاتب في بنائه لشخصية المؤرخ يستخدم «المحرم» في وصفه لشهر «محرم» في استثمار دلالي ضمني لحمة القتال بين المسلمين في هذا الشهر. يكتسب اسم العلم هنا وظيفة دلالية ضمنية، يشير فضاؤها الإسترجاعي، أو تغذيتها الدلالية المرتدة في عملية التلقي، سلسلة الفتاوى الشامية عن مدى حرمة قتال تيمورلنك أو وجوه، وإن كان ينطق بالشهادتين. إن جميع الدلالات في هذه التغذية المرتدة أو الراجعة تغدو جزءاً من النص، ما دام يشير بها ويرجع إليها. يغدو النص هنا كثيراً، وينفتح على نصوص أخرى، وهو ما يتصل بما يمكن تسميته بالخصائص المفتوحة لنص ونوس، وقدرتها على الإرجاع إلى

الله هنا بالمنمنة أو التفصيل هو نحوياً مشهد تزامني. إنه ليس مشهداً بالمعنى التقليدي، لأنه يتقدم بالسر الذي يشكل بعداً داخلياً من أبعاد الدرامي، والسر لا يكون هنا بالتالي خارجياً عن الحدث.

يتألف المتن النصي لهذه الحكاية المستعادة درامياً أو الزمنية في لحظة حالية واهنة، من ثلاث حكايات متداخلة أو منمنمات أساسية، ينحل كل منها إلى منمنمات فرعية، هي «التفاصيل». فالمنمنة الأولى والموسومة بـ «الشيخ برهان الدين التاذلي أو الهزمة»، تتألف من ثلاثة عشر تفصيلاً، في حين تتألف المنمنة الثانية والموسومة بـ «ولي الدين عبد الرحمن ابن خلدون» أو محبة العلم، من ثمانية تفاصيل، بينما تتألف المنمنة الثالثة والموسومة بـ «أذار أو أمير القلعة أو المجزرة» من اثني عشر تفصيلاً. وتتبع تفاصيل هذه المنمنمات تفصيل آخر. ونلاحظ هنا أن كل منمنمة تقوم في عنوانها على شخصية أساسية يكلف هويتها الدلالية. وهذه الشخصيات برمتها هي شخصيات تاريخية، ليس بمعنى أنها وجدت وعاشت بالفعل، مع أنها قد تكون كذلك، بل بمعنى أنها توهم بهذه الصفة التاريخية وتقصدها، فنحن لسنا هنا إزاء محاكاة بالمعنى التقليدي كما سلف، بل إزاء تخييل يستمد معظم عناصره من التاريخ، من دون أن يكون محاكاتياً. إن الوحدات الدلالية التي يقصدها الكاتب تتوالى هنا في ثلاثية أساسية مهيمنة هي: الهزمة - محبة العلم - المجزرة. وتحيل المنمنمات الفرعية أو «التفاصيل» كما يسميها سعد الله إلى وحدات مكانية أو فضاءات صغيرة، تتناوب بنيتها الأساسية طوبولوجياً، في فضاء بين طوبوغرافيين أساسيين، هما الفضاء المغلق والفضاء المفتوح. المبدأ والطلب. إن طوبوغرافيا الفضاء هنا دلالية، ومحاكاة بروحية نظر النص أو بؤرته الأساسية الموزعة في المتن. فيجبل الفضاء المغلق بشكل أساسي إلى عالم السلطة، وتناقضاته المخصصة إزاء الموقف من حصار تيمورلنك. أقتالة أم التسليم له؟ بينما يحيل مستوى أساسي من الفضاء المفتوح إلى فضاء العامة والناس العاديين. لا يعني ذلك أن الفضاء

هناك محل تشبكي فيه هذه الفضاءات وتتداخل. فالحدث الذي يدور فيها هو واحد، إلا أنه يتم وفق تثيرات أو وجهات نظر مختلفة متعددة، تنمط وجهات نظر البيروقراطي العسكري (أذار ونائبه شهاب الدين) والتجار (دلالة التاجر) والعلماء وقضاة المذاهب (الشيخ برهان الدين التاذلي وابن النابلسي ومحيي الدين بن مفلح. الخ). وما يمكن تسميته بـ «الثقف» (ابن خلدون وتلميذه شرف الدين وجمال الدين بن الشرائجي). وتحكم لعبة الاستقطابات العلاقة ما بين هذه الشخصيات التي تنمط الفاعلين في الفضاء الاجتماعي للمنمنمات. فلكل شخصية ما يقابلها من شخصية مضادة، ولا تنجلي دلالة هذه الشخصية إلا في إطار المنظومة التي تندرج فيها، كأنها مثل المنمنمات نفسها، حيث لا تدرك التفاصيل إلا من خلال الشكل الذي هو المنمنة. ونحن نعرف اليوم أن الشخصية هي تخيلية أو علامة لغوية تتألف من دال ومدلول، وإن كانت توهم بأنها شخصية من لحم ودم. وهذا المنظور أساسي لفهم تلك اللعبة، إذا أن هذه الشخصيات بما فيها الشخصيات المرجعية مثل شخصية ابن خلدون ليست مبنية بشكل مسبق، بل تحضر كدوال إرجاعية، أي دوال جواله تتميز بقدرتها على الإرجاع إلى ما هو غيرها من شخصيات وأحداث وأزمنة وأمكنة. ووصفها دلالات مفتوحة على تعددية معانيها واختلافها، فإنها دوال ديناميكية وليست مجاكنية لغني مسبق محدود. فساعد الله يعني كدرامي بإبراز التناقض داخل الشخصية الواحدة، بشكل يحمل فيه هويات دلالية فرعية متنوعة. إنها

صوبها، فهو معني بزمنه تماماً. وداخل هذا الإعتناء يستعيد التاريخ مولداً فيه هوم لحظة كبرى معاصرة. ومن هنا فإنه يعتمد تقنيات مشهدة شبه تخريبية، تتحدد وظيفتها في انتزاع المثلقي من الإنتماس العاطفي في ما يشخص أمامه أو يتخيله مشخصاً. إن الشكل المتواتر لذلك هو مبادعة الممثل أو الشخصية أو المتخصص بلغة سعد الله ما بينه كممثل ينتمي إلى الحاضر الراهن وبين الدور الذي بشخصه، ويعود إلى صراع المواقف والقوى في القرن التاسع الهجري. فمعظم الشخصيات تتابع ما بينها وبين أدوارها بشكل متواتر، فمن فيها المؤرخ الذي يغدو هنا شخصية من شخصيات النص أو الرواية حسب وصف سعد الله لنصه. وتلقى هذه المبادعات دوماً تعليقات على دلالة الدور الذي تشخصه الشخصية، أي على معناه في الحاضر الذي يتم فيه التشخيص وبكلام مختصر تنتمي هذه التعليقات برمتها إلى حالة تشخيص الحدث، وليس إلى تاريخ وقوعه في زمن ماضٍ تام.

ابن خلدون: أتحادث من أجلك ولا أفكر الآن بالخدمة.
شرف الدين: سأنتظر أمري (يباعد بينه وبين دوره) ماذا يقول عنك التاريخ يا سيدي.

ابن خلدون: (مباعداً بينه وبين دوره) لن يذكر التاريخ إلا العلم الذي أبدعته، والكتاب الذي وضعته، أما هذه الأحداث والمواقف العابرة، فلن يذكرها أو يهتم بها إلا موسوس مثلك، ومثل كاتب هذه الرواية - (ص ١٤٤) -.

على هذا النحو، يباعد ابن العز وابن مقلع ودلالة التاجر والمؤرخ وابن خلدون وشرف الدين ما بين الأدوار التي يشخصونها. وما بين تشخيصاتهم كممثلين أو مشخصين للرواية أو للحدث أو للسردية الدرامية كما اقترحا تسميتها. وتؤدي المبادعة هنا وظيفة إسقاط موقف حالي على الموقف في الماضي، فالتاريخ لدى سعد الله سيروية مستمرة ومتواصلة، فيباعد مثلاً شرف الدين بينه وبين دوره:

شرف الدين: (مباعداً بينه وبين دوره) لم يفهم ابن خلدون شيئاً، كان مشغولاً بنفسه وطموحه. فلم تمسه معاناة الناس.

بكلام آخر شخصيات دلالية.

يتجلى أحد أبرز مستويات الوظيفة الإرجاعية في نص سعد الله، في إرجاع الحدث المشخص أو السردية الدرامية التي يرويها النص إلى الحاضر بوصفه التاريخي الملموس. إن الشخصيات إذا ما استعدنا حضورها هنا كدوال يمكن أن تجول فيها إرجاعات حدث حصار تيمورلنك للتمام، وفتكه بأهلها مع حدث حصار الأمريكان للعراق وفتكهم بشعبه. فيرجع الأمير أذوار إلى خيال أو ظل غانم من خيالات الحاكم المعاصر، الذي لا يغفر لمعارضيه حتى وإن كان الغاري على الأسوار، كما فعل أذوار مع معارصه في النص، الذي عرض عليه الإسهام في شرف الدفاع عن المدينة ضد الغزاة. ويرجع جمال الدين بن الشرائحي على نحو ما إلى نصر حامد أو زيد، والتاذلي إلى عمر عبد الرحمن، وابن خلدون إلى غط المتقف التقني الحبير الذي يضع خبرته في خدمة صاحب القرار، بل ويصبح مخبراً تحت ستار وصفية العلم وحياديته، في الوقت الذي يرجع فيه تلميذه ابن خلدون على نحو ما إلى غط المتقف الوطني المقاوم هذا هو شكل من أشكال الإرجاعات الممكنة، التي لا تنهض إلا في عملية التلقي، ونريد منها القول أن «منتميات تاريخية» تعمل على تحيين الحدث التاريخي، وجعله حالياً أو معاصراً. لا تعود هنا صفة التاريخية في المنتميات بمعنى الحدث التام والمكتمل في الماضي بل بمعنى التاريخ المتدفق والمستمر والراهن. إنها فعل مضارع بلغة الماضي، أي أنها فعل حاضر. فينتهي حدثها بهذا المعنى إلى لحظتها الراهنة وإن كان يتم في القرن التاسع عشر الهجري. إن بنية «التفصيل» نفسها موجهة لتحقيق هذا التحيين أو الترهين. فشكلها المشهدي يقوم أساساً على تحيين الحدث، وجعله يتم في لحظة واحدة ما بين خشبة ونظارة، وبين نص ومتلقي. ومثل التشخيص محور هذه اللحظة، أي أن الحدث يقدّم وكأنه يجري أمامنا.



يتقصد سعد الله هذه الوظيفة التحيينية للحدث ليجهله يدل على حدث غيره، في زمانٍ مختلف، ويوحه طاقات النص

«المضن» هو أحد الأشكال المميزة لحضور كلمة المؤلف غير المباشرة في النص. إنه ما وراء السرد أو السرد التحتي. فالصوت ينبثق هنا ليس من فعل السرد بل من الوضعية المتضمنة فيه سارداً ومنطقياً. وكل أفعال الحكاية الدرامية المستمرة عند سعد الله هي أفعال وضعيات دالة، تظهر فيها الصور الاجتماعية والسياسية والثقافية والمهنية للشخصيات، ومن خلفها النسج الاجتماعي للشام في لحظة الحصار. وإلى جانب هذا السرد الضمني أو «المضن» يستثمر سعد الله فاعلية سرد الشخص الثالث. إنه يتمثل هنا بشكل واضح في المؤرخ. وهو سرد لا إشارة فيه إلى «أنا» الذي يكتب، وهو ما يعطيه وظيفة السرد التصويري، لحال الشام إبان الحصار، وأسعار الغلال فيها، وحركة الناس، وأوامر السلطان، وردود فعل الأحداث العامة. وقد جدد سعد الله في هذا النص الذي سماه «رواية» إمكانيات التواصل ما بين الطاقات السردية والطاقات الدرامية، وكسر البنية الشهدية التقليدية كي تنفتح تقريباً على إشراك المتلقى بأحداثها. وبما لا شك فيه أنه قدم قبيل رحيله إدانة دامغة للمثقف الذي يكتب في وصف المحنة في تلك اللحظات التي يُقدّر فيها مصائر الأمم والشعوب، وظهر الانسان الوطني المقاوم الذي كان دوماً يميز سعد الله من خلال الكاتب الضمني في «الرواية»، صريحاً لا ليس فيه. لقد أراد من رواية حصار تيمورلنك للشام وفكته بأهلها أن لا يحكي عن ذلك الزمان بل عن زماننا أيضاً. وانحاز عبر المبادئ ما بين المثليين وأدوارهم إلى الانسان المضطهد المقاوم. فسيرة سعد الله مثل سيرة أي مثقف مكافح، هي سيرة البحث عن الشحر الذي يشكل الفعل المقاوم في اليراكسيس الجماعي أساسه الأول. و«منمنمات تاريخية» لسعد الله هي جزء من هذه السيرة الجليلة، التي ربما ستبقى سيرة الانسانية على مر أجيالها وعصورها القادمة، سيرة التحرر.

محمد جمال باروت
حلب

لم يسمع بكافكا، ولم يفهم أحوالنا. كانت هذه المحنة بالنسبة له، ورطة عابرة سلم منها، وتجاوزها. أما شرف الدين فكيف يحبس دموعه، وكيف يعتبر البقاء على قيد الحياة خلاصاً وسلاماً - (ص ٢٠٣) - .

يمكن القول إن صوت الكاتب يتدخل في هذه التعليقات. إنه مثل ضمني بين المثليين، ليس فوقهم بل بينهم لكن بشكل متواز، عبر المبادئ وما يقال فيها. فالكاتب على وعى مسبق لوظيفة المبادئ:

شرف الدين: لا شك أن تلميذ ابن خلدون إذا وجد كان يحاوره عن زمانه وزماننا أيضاً، ولهذا لا غشاضة إن ساعدناه على صياغة شكوكه ولورة أفكاره - (ص ١٢٢) - .

«يحاوره عن زمانه وزماننا». في هذا السياق يتشرح استقلال الحدث واكتفاؤه بذاته، ويغدو بجلاء محبباً أو ماضياً مستمراً أو حاضراً، يسقط عليه الكاتب إشكاليات الفاعلين الاجتماعيين الوطنية والسياسية والثقافية والروحية والفكرية، المتعلقة بالبداهة الوطنية والمقاومة وحرمان التعبير والضمير. وهذه التقنيات شبه التغريبية تظهر الجوانب الجدلية والتناقضية في الشخصية - الفاعل واتخاذ موقف من فعلها. يتخطى هنا سعد الله المنهج الشكلي الذي يعتبر ذلك مجرد حالة من حالات التحفيز التخيلي، ويقترب من أطر ما يعرف اليوم بما بعد المسرح، ليفقد المسرح برلماناً طبقاً تتداخل فيه أصوات النظارة والمثليين وتتعدد فيه وجهات النظر.



الكاتب في «منمنمات تاريخية» كلمة في النص أو شخصية ضمنية من شخصياته بكلام آخر يحضر الكاتب هنا وهو سعد الله في شكل مؤلف ضمني، يشار إليه صراحة من قبل الشخصيات وهي تباعد ما بينها وبين أدوارها مثل:

«أما هذه الأحداث والمواقف العابرة، قلن يذكرها أو بهتم بها إلا موسوس مثلك، ومثل كاتب هذه الرواية» - (ص ١٤٤) - .

السرد الدرامي الضمني وهو ما يشار إليه بالسرد



AL KARMEL (62) 2000